EMANUELE KANT

PENSIERO ED ESPERIENZA

A CURA

DI

GUIDO DE RUGGIERO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1913

PROEMIO

La Critica della ragion pura di Emanuele Kant, pubblicata nel 1781, ha, come tutti sanno, aperto un'êra nuova al pensiero filosofico. Prima di essa, due indirizzi s'erano giá affermati in Europa: l'empirismo e il dommatismo; ma l'uno, che s'era sviluppato specialmente in Inghilterra, per opera dei baconiani (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) aveva giá compiuto l'intero suo ciclo, annullandosi nello scetticismo del suo ultimo e maggior fautore, David Hume; e d'altra parte il dommatismo, iniziato dalla filosofia cartesiana e spinoziana, aveva trovato in Leibniz il suo punto culminante, e nella scuola di lui, che prende il nome dal Wolff, l'inizio della propria dissoluzione. *La Critica della ragion pura* venne a buon punto a risollevare le sorti della filosofia, compromesse dal duplice decadimento. Essa portava una risposta nuova ai quesiti che i due opposti indirizzi avevano giá da tempo formulati, senza però riuscire a risolverli; e quella risposta era tanto piú precisa e profonda, quanto piú profondamente l'autore di essa aveva vissuto

nella propria mente la crisi dei due indirizzi, e sentito l'insufficienza di entrambi. Infatti, nella vita di Kant, noi vediamo che successivamente egli aderisce alle tesi dommatiche ed empiriche, percorrendo cosí l'intero ciclo di sviluppo della filosofia moderna; in modo che nella formazione della sua dottrina si può dire che tutto il pensiero moderno abbia confluito.

Nato nel 1724, la sua gioventú coincide col tempo della massima voga e rinomanza della scuola leibniz-wolfiana. Noi lo troviamo, nei primi scritti, in questo indirizzo di pensiero; ma osserviamo in pari tempo che egli non perde mai la sua autonomia, anzi porta alla ricerca filosofica il contenuto vivo di una fine intuizione scientifica, che tante conferme ha poi ricevuto dalla scienza del secolo seguente.

Tuttavia la mentalitá di Kant non era tale che potesse riposarsi a lungo nel dommatismo. Questo cominciò presto a dissolversi nel suo pensiero, e lo studio degli empiristi inglesi, in séguito, contribuí ad accelerare tale processo, che giá spontaneamente si compiva. Kant, per altro, intese che l'empirismo non poteva essere un punto di arrivo della speculazione, ma soltanto un punto di partenza, uno stimolo a un nuovo lavoro, e, pur simpatizzando profondamente con Locke e con Hume, non fu mai loro scolaro.

Il nuovo lavoro, al quale l'empirismo inglese gli diede l'impulso e lo stimolo, ma non le forze, s'è compiuto in un periodo assai lungo e faticoso. Le tappe principali di esso sono contrassegnate

dalle date del 1770 e del 1781. Nel 1770, in una dissertazione inaugurale per la cattedra di logica e metafisica nell'universitá di Koenigsberg, Kant intravede il nuovo concetto del tempo e dello spazio; nel 1781, data della pubblicazione della *Critica*, tutto il grande lavoro costruttivo intorno a quel primo principio e ad un altro che successivamente egli ha scoperto, è entrato in una fase giá matura. Compiuto, però, esso non è mai; giá nella stessa *Critica* c'è una serie di oscillazioni e un continuo fare e disfare, che è espressione d'uno scontento, il quale indusse Kant, in una 2ª edizione della *Critica* (1787), a una rielaborazione di alcuni punti fondamentali. Lo spirito dell'opera resta però sempre identico; e un vero progresso sulle posizioni precedentemente conquistate non vi si realizza. Un progresso vero e proprio si compie invece in altre opere posteriori di Kant: nella *Critica della ragion pratica* del 1788, e nella *Critica del giudizio* del 1790, dove il concetto dell'autonomia spirituale, scoperto nella prima *Critica*, trova il suo pieno svolgimento.

Tuttavia, la prima *Critica*, come il punto di partenza di tutto questo sviluppo, e come quella che contiene in sé il principio vitale dell'intero sistema (il concetto della sintesi a priori), resta sempre l'opera fondamentale di Kant, alla quale dovranno rivolgersi sempre gli studiosi della filosofia kantiana.

Ma le molte difficoltá dell'opera, e la sua stessa mole farraginosa, la rendono poco accessibile ai

principianti, e, quel ch'è peggio, seppelliscono tra i molti accessori il nucleo centrale del lavoro; sí che moltissimi (e non i soli principianti!) oggi parlano di critica e di categorie, senza aver compreso su quale criterio entrambe siano fondate; quale sia l'importanza e il significato dell'appercezione pura, e via via per gli altri principii.

Lo scopo di questo volumetto è di tentare una riduzione su scala minore della *Critica della ragion pura*, in modo da porre in rilievo soltanto ciò che forma il principio informatore di essa. Naturalmente, il volumetto non pretende sostituirsi al suo grande modello. Anzi, quelli che finora si son perduti nel dedalo delle vie da cui la *Critica* è solcata, e che di qui riusciranno a prendere un orientamento un po' preciso, faranno assai bene a tornare, con questo filo d'Arianna, all'opera kantiana. Un tale risultato è il massimo che l'autore di questa ricostruzione possa proporsi o sperare.

Quanto al criterio a cui mi sono attenuto nel mio tentativo, dirò soltanto che ho accentuato il significato storico delle premesse kantiane. Kant lascia alle sue spalle dommatismo ed empirismo; ora, questi due indirizzi da lui sorpassati costituiscono come i momenti antagonistici di ogni sintesi nuova da lui tentata, e perciò ricorrono continuamente nella sua opera. La difficoltá assai spesso sta nell'identificarli, perché Kant suole convertire posizioni storiche determinate in posizioni ideali, che difficilmente tradiscono la loro vera origine.

Cosí è del problema fondamentale ch'egli si propone fin dalle prime pagine della *Critica*: quello dei giudizii sintetici a priori. L'empirismo e il dommatismo erano giunti solo alla concezione dei giudizii sintetici ed analitici: il problema dei giudizii sintetici a priori costituisce il momento nuovo della filosofia, che vince e include il vecchio antagonismo.

Ma Kant non formula il suo problema in tutta la sua forza, al principio della *Critica*, ma lo lascia appena intravedere; e solo nel contesto di tutta l'opera lo svolge nella sua maggiore potenza. Cosí, egli, parlando dei giudizii analitici e sintetici, si ferma a constatare soltanto il loro aspetto formale e piú appariscente, senza preoccuparsi di dirci quale sia il loro significato intrinseco e metafisico. Ciò è pienamente giustificato dal suo punto di vista, perché egli si esprime nei termini della logica formale; ma è anche in pari tempo giustificato il cómpito di una introduzione, come quella che ho tentata, che dia un'idea, piú chiara ai principianti, del problema kantiano.

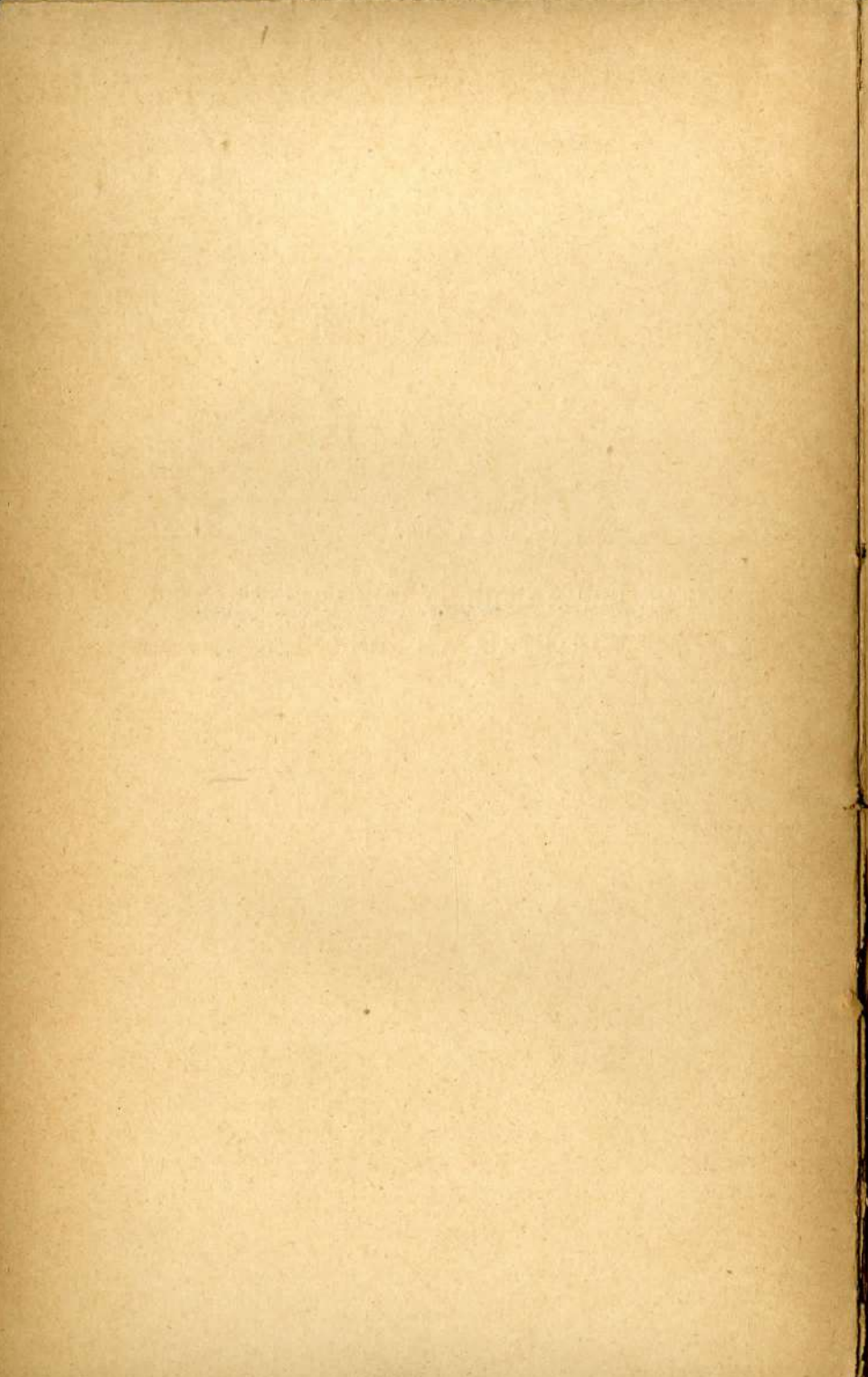
Ma la trattazione kantiana dei giudizii analitici e sintetici presenta anche un difetto intrinseco, che attenua molto il significato profondo del problema. Esso consiste in ciò, che Kant, idealizzando i momenti della storia del pensiero, è portato a fare, di momenti sorpassati, realtá vere e proprie. Cosí quelle due categorie di giudizii, che rappresentano due posizioni filosofiche tramontanti nell'atto che si pone il nuovo problema,

divengono due classi di giudizii esistenti accanto e fuori dei giudizii sintetici a priori.

Io non esito a dire che, se non si vince un tale errore, si rischia di non intendere nulla di Kant. Per soddisfare, nei limiti del possibile, a questa esigenza, io ho premesso a ciascuna sezione dell'opera una introduzione, la quale non è semplicemente espositiva e riassuntiva, ma ricostruttiva da un punto di vista storicamente un po' piú elevato di quello kantiano, da cui si possa meglio dominar l'esposizione che Kant fa del suo pensiero.

E spero mi si vorrá concedere che ciò non sia una falsificazione del pensiero di Kant, ma rientri nel concetto e nei limiti di una interpretazione.

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA SINTETICA A PRIORI

INTRODUZIONE

ALLA PARTE PRIMA

Per formarci un'idea chiara del modo con cui Kant concepisce il rapporto del pensiero coll'esperienza, il mezzo migliore è di prendere le mosse da quell'empirismo ingenuo che è latente in tutte le nostre concezioni piú comuni sul significato e sul valore dell'esperienza. Una critica un po' attenta di tale empirismo ci porterá nel centro stesso del problema kantiano.

Noi siamo soliti di dire che tutti i nostri concetti hanno la loro origine dall'esperienza ed attingono da essa ogni valore. L'idea di una figura geometrica, di un movimento, di una legge naturale, non solo è sempre tratta dalla realtá empirica in cui viviamo e che costituisce la nostra esperienza, ma non ha valore e significato che se s'accorda pienamente con tutto il contesto di questa esperienza. Cosí, nessuno potrá impedirmi d'immaginare un corpo che si muova senza alcuna causa, circolarmente, in contradizione al principio d'inerzia; ma siffatta immaginazione è un puro gioco soggettivo, una chimera, e non può mai pretendere a un valore oggettivo, perché non s'accorda col contesto della nostra esperienza.

Di ciò noi siamo unanimemente convinti; il dubbio però cade su quel che forma il carattere intrinseco, la natura intima dell'esperienza, una volta ammesso che essa sia come la pietra di paragone di tutti i nostri giudizii. E a tale dubbio è connesso il problema del criterio, secondo cui possiamo riconoscere se l'oggetto da noi pensato sia o no conforme all'esperienza. Qui ci abbandona il sussidio dell'empirismo ingenuo, perché questo, lungi dal mostrarci come è intrinsecamente costituita l'esperienza, la presuppone soltanto. Per esso l'esperienza è semplicemente un dato, da cui non si può prescindere, se si vuol dare una validitá oggettiva ai proprii concetti; ma la natura del dato gli sfugge.

* * *

Ora, per risolvere questo problema, l'empirismo si fa piú rigoroso e filosofico. Esso infatti comincia con l'osservare che, per istituire un qualunque rapporto tra il contesto dell'esperienza e le singole rappresentazioni che si vogliono alla sua stregua valutare, è necessario che ciò che forma l'esperienza non sia qualcosa di estraneo a noi, cioè alla natura delle nostre rappresentazioni. Come mai sarebbe possibile un rapporto senza un'omogeneitá sostanziale dei termini? E in effetti, se io voglio indagare la validitá oggettiva di una mia certa rappresentazione del movimento, non posso assumere altro criterio di valutazione che quell'idea del movimento, che ho ripetutamente sperimentato. Per es., se mi son foggiato la rappresentazione di un corpo che, abbandonato a se stesso, invece di cadere al suolo, si mette a girare intorno a se stesso, il criterio per giudicar chimerica siffatta rappresentazione mi è

dato dalle mie ripetute esperienze sulla caduta dei corpi, e che io ho condensate nel principio d'inerzia.

Se noi chiamiamo soggettive le rappresentazioni (come quella del corpo di cui s'è parlato), prima che siano state sottoposte alla prova del fuoco dell'esperienza, l'empirismo ci dirá che l'esperienza stessa non è qualcosa di sostanzialmente diverso dalla soggettivitá: essa si distingue, è vero, da quelle rappresentazioni, per la sua maggiore costanza e compattezza, ma in fondo risulta da una loro fusione, per cui esse hanno perduto quel che potevano contenere di discontinuo e di mutevole, ed hanno acquistato tale consistenza da venir considerate come un corpo solo e da poter servire di pietra di paragone per valutare ogni rappresentazione isolata, che si presenta.

E attuando in tutte le sue specificazioni questo principio, l'empirismo dimostra che ciò che forma la solida trama dell'esperienza, come le leggi della natura, lo spazio in cui si prospettano le sensazioni, il tempo in cui esse si succedono, non è altro che un riassunto di esperienze soggettive, liberate da quei caratteri che le rendono arbitrarie. Per es., il principio d'inerzia, secondo cui si prospetta con tanta regolaritá l'esperienza dei gravi, sorge in noi in séguito a ripetute percezioni sul modo di comportarsi dei corpi abbandonati a se stessi; e la generalitá e la costanza di queste osservazioni è tale, che noi possiamo, alla stregua del principio formulato, giudicare se ogni nostra singola rappresentazione della gravitá sia vera o falsa.

Dunque l'origine dell'esperienza, secondo l'empirismo, è data dall'associazione delle sensazioni; il suo valore, da una generalizzazione dei dati associati, o, come si dice, dall'*induzione*,

per cui si argomenta, da quel che s'è costantemente sperimentato, tutto ciò che si potrá per l'avvenire sperimentare. Ma in ogni caso, non si esce dalla soggettivitá; e la stessa oggettivitá dell'esperienza non esprime altro che l'aspetto piú costante del suo carattere soggettivo. Noi individui, nell'atto di foggiare le nostre rappresentazioni, non abbiamo altro criterio che la nostra esperienza passata, la quale c'illumina e ci guida.

Ora non v'è dubbio che un tale risultato sia della piú grande importanza e costituisca un notevole vantaggio sulla posizione dell'empirismo ingenuo. Quest'ultimo presupponeva semplicemente l'esperienza come un dato, senza dirci affatto quale fosse la sua natura; sicché noi, dovendo esaminare il valore delle nostre rappresentazioni, non sapevamo se esse dovessero commisurarsi all'esperienza come a una regola del tutto estrinseca, e se quindi il nostro atteggiamento soggettivo di fronte alla realtá non fosse che meramente passivo, come di chi attende da un potere occulto e sconosciuto la conferma delle proprie affermazioni. Ora, invece, sappiamo che il criterio dell'esperienza è attinto a noi stessi, non come esseri che si foggiano delle rappresentazioni fantastiche ed arbitrarie, ma che sanno discernere ciò che v'è di stabile, di costante e di normale nelle proprie rappresentazioni, e sanno servirsi del piccolo tesoro accumulato a poco a poco nella loro vita, tutte le volte che ne cápita l'occasione.

L'esperienza, qui, non è piú un semplice presupposto; al contrario, noi ne conosciamo la natura, che è la nostra stessa natura, ed acquistiamo perciò una certa confidenza nel sottoporre ad essa il nostro pensiero, cioè tutte le nostre idee sulla realtá, dalle quali potrá andarsi elaborando la scienza, perché

sappiamo che la realtá può confermarle, una volta che essa intende il nostro linguaggio, che è anche il suo.

***

Tuttavia, se la nostra posizione nella ricerca è alquanto migliorata, non possiamo purtroppo dire che sia ottima, né del tutto soddisfacente. Infatti, se guardiamo bene, ci accorgeremo che anche qui l'esperienza altro non ci dá che una parvenza di spiegazione, e in realtá presuppone qualche altra cosa. Perché io possa raggruppare le mie ripetute percezioni della caduta dei gravi nel principio d'inerzia, e attribuire a questo mio concetto sperimentale una validitá oggettiva, non basta la frequenza di quelle percezioni in me, ma occorre che gli oggetti, ai quali esse si riferiscono, si comportino realmente e costantemente in quel modo determinato. O, piú generalmente: perché io possa estendere con l'induzione il valore di una legge, debbo presupporre una natura organizzata in modo saldo e stabile, la quale sia capace di confermare in ogni caso le mie aspettative. Se la natura non fosse retta dall'ordine, ma dal capriccio, in modo che i corpi si abbandonassero ai piú strani e disparati movimenti, invano io mi sforzerei di aggruppare e condensare le mie percezioni nel concetto di un'esperienza complessiva, sperando di poter giudicare a quella stregua tutte le mie percezioni nuove: la realtá, comportandosi in un modo sempre diverso e arbitrario, smentirebbe ad ogni istante il mio concetto.

Dunque l'associazione soggettiva delle percezioni e rappresentazioni non spiega in sostanza nulla, e non fa che rimandare a certe uniformitá e regolaritá della natura, senza di che non potrebbe nulla

darsi di obiettivamente valido nelle esperienze soggettive. Di qui è facile concludere che abbiamo perduto ogni criterio per valutare le nostre rappresentazioni. L'esperienza non sta tutta nel nostro dominio, e il suo valore non è autonomo; ma presuppone che una realtá oggettiva, naturale, si comporti in un certo modo determinato; e di fronte a questa realtá, a noi sconosciuta, l'esperienza nostra non rappresenta che una semplice copia od approssimazione. Dove risiederá allora il criterio dei giudizii? non piú nell'esperienza soggettiva, ma in ciò che ne forma il necessario presupposto, nell'*oggetto*.

Il principio soggettivo dimostra cosí la sua completa insufficienza, e per giunta ci rimanda al suo opposto, al principio oggettivo. Ci saprá dare questo un criterio piú soddisfacente?

***

Noi abbiamo finora assodato che la nostra esperienza soggettiva in tanto è stabile e costante, in quanto corrisponde a un oggetto naturale bene organizzato, retto da norme fisse e immutevoli. Questo oggetto deve essere come il sostrato, al quale s'appoggiano le nostre percezioni; e, come tale, non può contener nulla di ciò che costituisce il loro carattere meramente soggettivo e che le rende suscettibili di mille variazioni e modificazioni. Noi giungiamo cosí a raffigurarcelo come una *materia* omogenea, priva di qualitá, geometricamente organizzata e disposta.

E questa materia non solo dovrá racchiudere le leggi fisse e immutabili a cui le nostre percezioni attingeranno la loro realtá oggettiva, ma dovrá ancora spiegarci la possibilitá dei nostri giudizii, cioè la ragione per cui noi, movendo da certe impressioni

e rappresentazioni soggettive, siamo condotti ad attribuir loro predicati stabili, come la gravitá, l'inerzia, la causalitá, ecc.

La materia dovrebbe essere come un deposito di leggi naturali ed avere i caratteri dell'unitá, della permanenza, della stabilitá, e cosí via. È mai ciò possibile? Possiamo noi anche soltanto immaginare che una sostanza amorfa e indifferenziata contenga in sé nascosti tanti tesori, e senza nessuna spesa, mentre noi sappiamo quali grandi sforzi costi al nostro intelletto la scoperta di una legge o di una uniformitá? Questa materia dovrebb'essere il piú intelligente, il piú dotto degli esseri; bisognerebbe anzi elevarla a dignitá divina! Tutto ciò è evidentemente ridicolo: e il nostro buon senso non può tardare a farci riconoscere, che ciò che è del tutto indifferenziato non può contener la ragione della specificazione delle leggi naturali, dei principii, e cosí via.

Inoltre la materia — mera omogeneitá — non può essere per noi il punto di appoggio per concepir nulla di determinato e di individuale. Dall'idea di un tutto omogeneo e indifferenziato io non potrò mai trarre la rappresentazione di un corpo, che, abbandonato a se stesso, percorre un certo spazio e va a cadere al suolo, o che, spinto contro un altro corpo, lo modifichi in un modo determinato. In conseguenza, io potrò analizzare a mio piacimento il concetto dell'inerzia o dell'impenetrabilitá; ma non mi riuscirá mai di sorpassare i suoi limiti, e formulare, per es., il giudizio: «il corpo *A* è un grave», perché nel concetto del grave non è compresa quella rappresentazione particolare di un corpo che percorre un certo spazio. Come sará allora possibile un tale giudizio, se persisto nella mia idea di voler muovere dal concetto della materia? Solo se presuppongo la rappre-

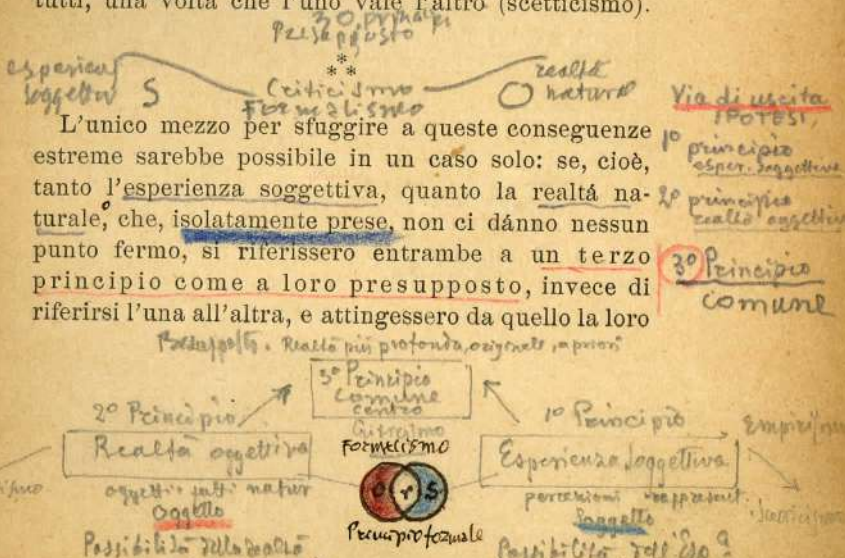
sentazione particolare del corpo in questione, o, in altri termini, una mia determinata esperienza.

Qui comincia giá a delinearsi un circolo vizioso: movendo dall'esperienza soggettiva, io ero costretto a presupporre l'oggetto, la realtá naturale; movendo da questa, io debbo presupporre la mia esperienza: in entrambi i casi, io non posso comprendere la natura del loro rapporto, ma sono spinto semplicemente da un polo all'altro.

***

Per far meglio intendere questo circolo, è necessario che io approfondisca un po' piú la seconda ipotesi. Ho detto che l'immaginazione di una materia che sia un deposito di leggi e di principii sperimentali è assurda e ridicola. Tuttavia, noi siamo soliti di ammettere che la natura sia governata da *leggi* e sia in qualche modo attraversata da esse. Tutto ciò non ha nulla di ridicolo, pur che ne venga precisato il senso e tolto ogni equivoco. Quando noi facciamo una tale affermazione, non ci riferiamo affatto a un mondo di materia che ci sia assolutamente nuovo e sconosciuto. Se, infatti, questo ci si potesse presentare innanzi per un improvviso miracolo, noi non potremmo riconoscere in esso nessuna uniformitá e nessuna legge. Ma, invece, la realtá naturale a cui ci riferiamo è quella con cui abbiamo fatto giá da lungo tempo conoscenza, e di cui abbiamo giá riconosciuto certi caratteri. Ciò vuol dire che l'attribuzione delle leggi viene fatta non alla natura come tale, ma alla nostra esperienza della natura; e che, in generale, quando crediamo di muovere semplicemente da quella, noi presupponiamo invece una nostra azione precedente, o una nostra esperienza.

Perciò, tutta la ricca e varia specificazione delle forme della natura, delle sue leggi e dei suoi principii, lungi dall'essere immagazzinata in un blocco stupido di materia e messa lí a dormire in attesa di un risveglio, è in realtá un contributo nostro, ed è costituita dal complesso delle nostre passate esperienze, senza le quali non sarebbe neppur concepibile quel tutto naturale cosí bene organizzato, che è il mondo nel quale ci moviamo e operiamo.

Di qui credo che risulti abbastanza chiara l'idea del circolo in cui ci siamo avvolti. Se moviamo dalla nostra esperienza soggettiva, noi siamo costretti a un certo punto a presupporre un'oggettivitá da esso diversa, che le serva di criterio; se invece moviamo da questa oggettivitá, siamo egualmente costretti a presupporre un'esperienza che la giustifichi. Nell'un caso e nell'altro noi non abbiamo nessun criterio per giudicare della validitá della conoscenza. Di qui segue necessariamente un rovinoso scetticismo, o un dommatismo del pari funesto, perché, dove manca ogni criterio certo, ci si può abbandonare ai piú diversi e arbitrari criteri, senza che nessuno abbia forza di scalzare definitivamente l'altro (dommatismo); e per la stessa ragione si possono abbattere tutti, una volta che l'uno vale l'altro (scetticismo).

***

L'unico mezzo per sfuggire a queste conseguenze estreme sarebbe possibile in un caso solo: se, cioè, tanto l'esperienza soggettiva, quanto la realtá naturale, che, isolatamente prese, non ci dánno nessun punto fermo, si riferissero entrambe a un terzo principio come a loro presupposto, invece di riferirsi l'una all'altra, e attingessero da quello la loro

vita. In tal caso esse, nella loro particolaritá, apparirebbero come aspetti unilaterali ed astratti di quella realtá piú profonda da cui derivano; e una volta ricondotte alla loro fonte d'origine, cesserebbero di aggrovigliarsi in una vuota e sterile antitesi, e potrebbero regolare con profitto la loro reciproca pretesa.

Per dare maggior corpo a questa ipotesi, immaginiamo che al di lá delle percezioni e delle rappresentazioni che costituiscono la nostra esperienza immediata, vi sia, in una zona piú profonda del nostro spirito, un principio, da cui derivino non solo quelle percezioni e rappresentazioni, ma anche gli stessi oggetti della natura nella loro costituzione peculiare, e che sia come il centro originario d'inserzione del pensiero e del reale, del soggetto e dell'oggetto. Certamente un tale principio, se esistesse, non potrebbe rendere ragione di tutto ciò che forma il contenuto della nostra esperienza immediata e della realtá oggettiva, ma soltanto di ciò che è comune a entrambe; e, in quanto tale, non potrebbe essere una fonte immediata di conoscenza e di realtá, ma solo una condizione mediata della possibilitá di entrambe.

In altri termini, noi rompendo l'involucro superficiale che ci fa apparire come due cose diverse la nostra esperienza soggettiva e la realtá oggettiva, potremmo scoprire, a una grande profonditá, un fondamento comune ai due dominii, per modo che il principio, in virtú del quale la nostra esperienza si organizza, fosse lo stesso principio in virtú del quale si costituisce il mondo degli oggetti.

Se riuscissimo a scoprire questo fondamento, saremmo finalmente in possesso di un criterio per giudicare del valore della nostra conoscenza, perché le rappresentazioni e le percezioni non dovrebbero piú

commisurarsi al criterio estrinseco di un oggetto (che, come abbiamo visto, è del tutto insufficiente, perché rimanda a sua volta ad esse), ma a quel principio loro interno di organizzazione, che, *a priori*, noi sappiamo dover possedere un valore oggettivo, perché in base ad esso si organizzano anche gli oggetti.

La scoperta di questo principio è l'opera di Kant.

***

Per avvicinarci gradatamente ad essa, continuiamo a ragionare sulla nostra ipotesi.

Innanzi tutto, essa non contiene nulla di strano, come a prima vista si potrebbe supporre. Noi soggetti, od esseri pensanti, apparteniamo alla realtá degli oggetti, abbiamo un'identica natura con essa, e le siamo legati per mille rapporti, sí che possiamo dire di far corpo con essa; d'altra parte, poi, la realtá naturale si lascia possedere da noi, modificare dalla nostra azione, svelare in tutti i suoi segreti dal nostro pensiero: niente di strano, dunque, che tra noi ed essa vi sia un principio comune, da cui entrambi siamo posti in essere; anzi, lo strano sarebbe se non esistesse quel principio.

E non giova respingere senz'altro l'ipotesi, col dire: io non veggo quel principio; dove si trova rinchiuso? o, col far obbiezioni simili. C'è, in veritá, un fatto che da nessuno potrá essere posto in discussione: ed è il fatto stesso che esistono conoscenze di oggetti; e una conoscenza è una specie di transazione tra il mondo soggettivo e l'oggettivo, cioè una modificazione in noi, che ci pone in presenza di un oggetto. Non potrebbe allora darsi che quel principio unico di organizzazione (che non si trova isolatamente in nessuna parte) sia incorporato

nelle conoscenze, e, se non si può distinguere da loro in concreto, si possa isolare soltanto con un lavoro di riflessione?

Tutto ciò è molto plausibile, ed appartiene anzi alla nostra esperienza comune. Quando io dico che la mia mano ha la forza di compiere un dato lavoro, in realtá la forza non è qualcosa di distinto dalla mia mano, ed è distinguibile solo astrattamente, in funzione dello scopo, che io mi propongo, di spiegarmi l'attitudine della mia mano a compiere quel lavoro. Per la stessa ragione, non dev'esserci nessuna difficoltá ad ammettere che quel fondamento che noi ricerchiamo, pur non essendo distinto in fatto dalle nostre conoscenze empiriche, sia distinguibile in diritto da esse.

E per ricercarlo, noi non dobbiamo far altro che muovere dal fatto delle nostre percezioni o rappresentazioni, e risalire la loro corrente, nella speranza di scoprire il punto in cui esse s'inseriscono nel mondo stesso degli oggetti, o, meglio, da cui entrambi hanno la loro origine.

Ora, che cosa costituiva il lato debole di quelle rappresentazioni e percezioni, come ci venivano presentate dall'empirismo? Questo: che non avevano una validitá oggettiva, ma solo una relativa costanza e stabilitá, che non poteva servire di criterio per una valutazione, tranne che nel presupposto di una realtá oggettiva saldamente organizzata. Il principio che noi ricerchiamo, invece, poiché sta alla radice del soggettivo e dell'oggettivo, deve poter avere una validitá incondizionata; quindi non deve contener nulla di empirico: noi lo chiameremo un principio *puro*.

Inoltre, è chiaro che non deve derivare dall'esperienza, cioè dalle nostre percezioni e rappresentazioni;

ma, al contrario, esserne a fondamento, e costituire la condizione della loro possibilitá: noi lo chiameremo *a priori* (perché non presuppone nulla, ma è il presupposto di tutto).

Il nostro problema si può, dunque, esprimere nella forma seguente: è possibile un tal principio puro a priori?

In questo modo, giá ci avviciniamo alla formula in cui Kant ha espresso il suo problema; ma, per giungervi interamente, ci è bisogno ancora di qualche altro dato.

***

Nell'esame dell'empirismo abbiamo visto che il criterio per giudicare la veritá e oggettivitá delle nostre rappresentazioni ci era offerto dalle varie percezioni giá sperimentate, ed aggruppate in un unico contesto. Cosí, quando diciamo: « tutti i corpi sono gravi », noi attribuiamo la gravitá ai corpi in genere, perché abbiamo costantemente sperimentato che i corpi, abbandonati a se stessi cadono al suolo. Ora, l'attribuzione di un predicato (gravitá) a un soggetto (corpo) si chiama *giudizio*; sicché noi possiamo dire che, secondo l'empirismo, per formulare un giudizio occorre dare un predicato a una rappresentazione, secondo il criterio suggerito dall'esperienza. In altri termini, io muovo dalla rappresentazione del corpo *A* ed aggiungo ad esso per un atto che chiamerò *sintetico*, il predicato della gravitá: tale aggiunzione mi è lecita, perché ho costantemente sperimentato che i corpi sono gravi.

Ma noi abbiamo giá visto precedentemente a quali difficoltá dian luogo questi giudizii sintetici sperimentali, nel far la critica dell'empirismo. Sappiamo, cioè, che essi non sono validi, tranne che nel pre-

supposto che l'oggetto al quale si riferiscono sia costituito in un certo modo determinato. Cosí, la sintesi del predicato gravitá col soggetto corpo non è in realtá condizionata dalla nostra esperienza, ma in ultima istanza dalle proprietá specifiche della materia, cioè da alcuni caratteri che son contenuti analiticamente nel concetto di essa. La sintesi sperimentale presuppone l'*analisi*; il giudizio sintetico, un giudizio analitico che ne contenga la ragione.

Come si vede, noi siamo sospinti al polo opposto a quello donde movevamo, dal soggettivismo all'oggettivismo. Ma anche per questa seconda ipotesi, a cui ci conduce il ragionamento, noi possiamo ripetere le stesse osservazioni fatte prima. Ci potrá forse il concetto della materia, analizzato quanto si voglia, dare la rappresentazione determinata di un grave? O non presuppone esso a sua volta la nostra esperienza della gravitá? Coi giudizii analitici noi non possiamo acquistare una conoscenza sola sperimentale: l'analisi di un concetto non ci dará mai una rappresentazione individuale a cui si adatti, ma dovrá sempre presupporla.

Noi ci troviamo di nuovo in quel circolo vizioso, di cui abbiamo giá parlato: i giudizii analitici e i giudizii sintetici non fanno che rimandare gli uni agli altri, senza che nessuno di essi contenga in sé il criterio valido della conoscenza.

Ma anche qui possiamo ripetere che l'unica via di uscita sarebbe scoperta, se tanto i giudizii sintetici che gli analitici non fossero niente altro che vedute superficiali della realtá (1), e dissimulassero

---

(1) Mi permetto qui di spiegare quel che ho accennato nel Proemio, che non è possibile dare un'idea adeguata dei giudizii analitici e sintetici, se si vuol restare a ciò che Kant

una categoria piú profonda di giudizii, nei quali venisse meno la difficoltá, a cui entrambi dánno luogo.

Siffatti giudizii dovrebbero contenere un criterio autonomo di connessione del soggetto e del predicato, e quindi essere sintetici: ma la loro sintesi non dovrebbe presupporre un'analisi precedente, bensí costituirne il presupposto, ed essere, per conseguenza, originaria e primitiva. In altri termini, questi giudizii ci condurrebbero in quel punto profondo della realtá, in cui hanno comuni radici la nostra esperienza soggettiva e la realtá oggettiva; cosicché, per mezzo loro, noi verremmo in chiaro non solo dell'organizzazione delle nostre conoscenze empiriche, ma anche dell'organizzazione degli oggetti a cui si riferiscono.

Se chiamiamo giudizii sintetici empirici o *a posteriori* quelli che ci ha additato l'empirismo, noi

---

ne dice nell'Introduzione alla *C. d. r. pura*. A voler fare dei giudizii analitici e sintetici vere e proprie forme di conoscenza, si oscura anche il significato dei giudizii sintetici a priori.

Bisogna invece considerarli come due posizioni filosofiche, empirismo e dommatismo, di cui l'una pretende di ricavare dalle rappresentazioni stesse il fondamento dei giudizii, l'altra pretende di acquistare una veduta del reale con la mera analisi dei concetti. Questa interpretazione è implicita nel principio stesso di Kant: *le intuizioni senza i concetti sono cieche, i concetti senza le intuizioni sono vuoti*, e in tutta la critica che egli fa dell'empirismo di Locke e di Hume e del dommatismo leibniz-wolfiano. Altrimenti, si rischia di fare dei giudizii sintetici a priori una categoria a parte, accanto ai giudizii empirici e agli analitici; senza contare che si cade in un vuoto verbalismo, a prendere i due infelicissimi esempii di Kant (« i corpi sono estesi » e « i corpi sono pesanti ») come tipi dei giudizii analitici e sintetici. Qui il rigore logico-formale, che Kant ha voluto dare alle sue formule, è tutto a scapito del valore gnoseologico e metafisico della sua indagine.

possiamo chiamare questa nuova categoria di giudizii, che non presuppongono né l'esperienza, né la realtá oggettiva, ma sono il presupposto di entrambe, *giudizii sintetici a priori.*

Il nostro problema, per conseguenza, è: — Come sono possibili i giudizii sintetici a priori?

La risposta a questo quesito eliminerá tutte le difficoltá che abbiamo incontrate nella tesi dell'empirismo e nella tesi opposta, nel dommatismo. Noi potremo per mezzo di essa renderci ragione non solo dell'organizzazione degli oggetti della nostra scienza, ma ancora della scienza stessa: cioè, non solo della realtá naturale, ma anche della matematica e della fisica. E infine la scoperta di una radice unica del soggettivò e dell'oggettivo dará luce anche a quella forma di conoscenza del reale nella sua totalitá, che si chiama *metafisica*, perché ci dará una veduta centrale del mondo, laddove, senza di essa, le due tesi dell'empirismo e del dommatismo non ci dánno che vedute periferiche e superficiali.

Queste premesse, che nelle seguenti sezioni troveranno il loro sviluppo, sono sufficienti a farci intendere il modo come Kant pone il suo problema.

I

La conoscenza a priori.

1. Non c'è nessun dubbio che ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza. Altrimenti, come mai la facoltá conoscitiva sarebbe spinta a funzionare, se ciò non avvenisse in virtú di oggetti, che colpiscono i nostri sensi; e in parte dánno origine da se stessi a rappresentazioni, in parte pongono in movimento l'attivitá dell'intelletto, che raffronti quelle rappresentazioni tra loro, e le connetta o le divida, trasformando cosí la materia greggia delle impressioni sensibili in quella conoscenza degli oggetti che si chiama esperienza? Cronologicamente, dunque,

1. In questa prima parte vengono discussi due problemi che costituiscono come due momenti diversi di un solo e medesimo problema: nei num. 1-10 si parla della conoscenza pura; nei num. 11-14, dei giudizii analitici e sintetici; e le due sezioni confluiscono entrambe nella trattazione dei giudizii sintetici a priori, dei quali pongono in rilievo due caratteri piú salienti: 1° quello di essere conoscenze pure, cioè indipendenti dall'esperienza; 2° quello di essere sintetici, tali, cioè, che il predicato costituisce una determinazione nuova che si aggiunge al soggetto, senza essere già prima contenuta nel concetto di esso.

nessuna conoscenza in noi precede l'esperienza, anzi tutte cominciano con essa.

2. Ma, se tutte le nostre conoscenze cominciano egualmente con l'esperienza, non perciò derivano tutte dall'esperienza. Infatti, potrebbe ben essere che la nostra conoscenza sperimentale fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni, e di ciò che la nostra facoltá conoscitiva (stimolata soltanto dalle impressioni sensibili) vi aggiunge di proprio: aggiunta che noi non siamo in grado di distinguere da quella materia data, finché una lunga pratica non ce ne abbia fatti accorti e non ci abbia resi capaci di separarla.

3. C'è pertanto almeno una questione, che ha ancora bisogno di essere esaminata piú da vicino

---

2. Kant muove dall'esperienza come da un fatto indiscusso, e, volendo ricercare se essa contenga qualche principio che non abbia a sua volta un valore empirico, comincia col porre la seguente distinzione. Tutte le conoscenze, egli dice, cominciano con l'esperienza, ma non tutte derivano da essa. *Cronologicamente* nulla precede l'esperienza; ma *logicamente* può benissimo darsi che qualcosa la preceda. L'idea di una precedenza logica e non cronologica ricorre assai spesso nella nostra comune esperienza; per esempio, quando diciamo: «il calore dilata i corpi», la causa *calore* non precede cronologicamente l'effetto *dilatazione*, ma soltanto logicamente, idealmente.

Inoltre Kant, ponendo l'ipotesi che la nostra facoltá conoscitiva aggiunga qualcosa di proprio a ciò che noi riceviamo dall'esperienza, lascia intravedere che nell'intelletto stesso sia da ricercare l'origine delle conoscenze non sperimentali, ma *pure*.

3-5. I termini «*a priori*» e «*puro*», attribuiti alle conoscenze, non esprimono la stessa cosa; ma il primo guarda

e che non può essere sbrigata a prima vista: esistono, cioè, tali conoscenze indipendenti dall'esperienza e fin da tutte le impressioni dei sensi? Siffatte conoscenze vengono dette a priori, e son distinte dalle empiriche, che hanno la loro origine a posteriori, cioè dall'esperienza.

4. In séguito noi, dunque, intenderemo per conoscenze a priori non quelle che dipendano da questa o quella esperienza, ma quelle che non dipendono assolutamente da nessuna esperienza. Ad esse sono contrapposte le conoscenze empiriche, o tali che sono possibili solo a posteriori, cioè mediante esperienza.

5. Ma delle conoscenze a priori si dicono *pure* quelle a cui non è mescolato nulla di empirico. Cosí, per esempio, la proposizione: « Ogni mutamento ha la sua causa », è una proposizione a priori, ma non pura, perché il mutamento è un concetto che può essere tratto solo dall'esperienza.

---

all'origine di esse, ond'è che si dicono *a priori* quelle conoscenze che non derivano dall'esperienza; e il secondo al carattere, e cioè si dicono *pure* quelle conoscenze che non contengono nulla di empirico. Tutte le conoscenze pure sono a priori, cioè non derivano dall'esperienza; ma non viceversa.

Con la ricerca della conoscenza pura e a priori, noi non abbandoniamo il dominio dell'esperienza per trasferirci in un altro campo, ma approfondiamo il campo stesso dell'esperienza, perché, come Kant ha lasciato intravedere al num. 2 e spiegherá in séguito, potrebbe darsi che tali conoscenze fossero incorporate nell'esperienza, e potessero distinguersene solo per un'opera di riflessione.

1. *Segno distintivo delle conoscenze a priori.*

6. Si tratta ora di cercare il segno per distinguere con sicurezza una conoscenza pura da una conoscenza empirica. Qui l'esperienza c'insegna solo che una cosa è fatta cosí o cosí, ma non che essa non può essere altrimenti. Se si trova dunque in primo luogo una proposizione che sia pensata come necessaria, essa è un giudizio a priori. Se inoltre essa non deriva neppure da nessun'altra, che valga a sua volta come una proposizione necessaria, allora essa è assolutamente a priori.

7. In secondo luogo: l'esperienza non dá mai ai suoi giudizii universalitá vera e rigorosa, ma solo ipotetica e comparativa (per induzione), in

---

6-7. Come ho giá detto nell'Introduzione, Kant non si preoccupa di dirci quale è il significato intrinseco della sua ricerca di una conoscenza pura a priori, ma in qualche modo lo presuppone, e soltanto ha di mira il segno distintivo di essa. Egli non dice a quali difficoltá intrinseche si vada incontro nell'accettare la tesi dell'empirismo, che nega ogni conoscenza pura a priori e riduce tutti i principii del sapere a rappresentazioni ricavate dall'esperienza empirica; ma dice soltanto: queste rappresentazioni non hanno *necessitá* e *universalitá*; dunque, dove si riscontrano siffatti caratteri, noi ci troviamo di fronte a una conoscenza non empirica, ma pura.

Per rendersi chiaro il significato integrale dell'indagine, bisogna tener presente questa osservazione: che Kant va in cerca di un criterio oggettivo di conoscenza, tale, cioè, che non presupponga un oggetto giá dato, ma sia la ragione tanto di esso, quanto della conoscenza che gli si riferisce. Ora

modo che, a rigore, si può soltanto dire: per quanto abbiamo finora sperimentato, non c'è nessuna eccezione a questa o a quella regola. Se invece un giudizio è pensato con rigorosa universalitá, in modo cioè che nessuna eccezione sia ammessa come possibile, allora esso non è derivato dall'esperienza, ma vale come assolutamente a priori. L'universalitá empirica è, dunque, soltanto un'arbitraria estensione di valore, da ciò che vale nella maggior parte dei casi, a ciò che vale in tutti; come, per esempio, nella proposizione: « tutti i corpi sono pesanti ». Al contrario, dove una rigorosa universalitá appartiene essenzialmente al giudizio, ivi essa dimostra una sua fonte peculiare di conoscenza, cioè una facoltá della conoscenza a priori. Necessitá e universalitá rigorosa sono, dunque, i segni distintivi certi di una conoscenza a priori e s'implicano inseparabilmente a vicenda.

2. *Esempii.*

8. Che esistano realmente nella conoscenza umana siffatti giudizii necessari e rigorosamente universali, e quindi puri, a priori, è facile a mostrarsi. Se si vuole un esempio tratto dalle scienze,

---

l'oggettivitá si riconosce ai due segni distintivi della necessitá e dell'universalitá, e perché questi non si riscontrano nella conoscenza empirica, resta giustificata la ricerca di una conoscenza pura a priori, cioè non derivata dall'esperienza.

8. Lo scozzese David Hume, filosofo empirista, aveva ridotto il principio di causa all'idea della semplice successione

basta solo guardare a tutte le proposizioni della matematica; se se ne vuole uno tratto dall'uso comune dell'intelletto, può servire all'uopo la proposizione, che ogni mutamento debba avere la sua causa. Infatti, in quest'ultimo, il concetto di una causa contiene cosí manifestamente il concetto di una necessitá della connessione con un effetto e di una rigorosa universalitá della regola, che andrebbe interamente perduto se lo si volesse derivare (come fece Hume) da una frequente associazione di ciò che accade con ciò che precede, e dall'abitudine, che da questa deriva, di collegar le rappresentazioni tra loro; o, in altri termini, da una necessitá meramente soggettiva.

9. Si potrebbe ancora, senza ricorrere a simili esempii per provare la realtá di puri principii

---

abituale e costante dei fenomeni. Egli si era chiesto: com'è che si può unire un effetto *B* a una causa *A*? E vedendo l'impossibilitá di ricavare dal concetto della causa quello dell'effetto, o viceversa, perché si tratta di due determinazioni diverse, di cui l'una non è contenuta nell'altra, era giunto alla conclusione che il criterio dell'unione fosse dato soltanto da ciò, che nell'esperienza noi constatiamo il succedersi dei fenomeni, e una lunga abitudine di associare il fenomeno *A* a *B* ci dá la credenza meramente soggettiva che l'uno sia causa e l'altro effetto. In tal modo egli toglieva ogni validitá oggettiva alla conoscenza e finiva col cadere nello scetticismo. Questo tuttavia ebbe una grande influenza nello svolgimento del pensiero di Kant, perché rappresentava come il momento critico, dissolutivo, dell'empirismo e faceva sentire la necessitá di un nuovo punto di vista da cui si potesse conquistare un criterio oggettivo, la cui mancanza aveva cagionato lo scetticismo di Hume.

9. Qui Kant approfondisce maggiormente il suo problema. Egli non si ferma solo a presentare la conoscenza pura, ma

a priori nella nostra conoscenza, mostrare che essi sono indispensabili alla possibilitá nell'esperienza stessa, epperò a priori. Infatti, donde trarrebbe l'esperienza stessa la sua certezza, se tutte le regole, dalle quali essa procede, fossero sempre empiriche e perciò contingenti, e se, per conseguenza, difficilmente si potesse farle valere come primi principii? Ma qui possiamo contentarci d'avere esposto l'uso puro della nostra facoltá conoscitiva, come un fatto, insieme ai segni distintivi di esso.

10. E non solo nei giudizii, ma anche nei concetti si dimostra l'aprioritá dell'origine di taluni di essi. Togliete via dal vostro concetto sperimentale di un corpo tutto ciò che in esso è empirico: il colore, la durezza, la mollezza, il peso, l'impenetrabilitá; resta tuttavia lo spazio che esso (che ora è del tutto svanito) occupava, e che voi non potete togliere. Cosí pure, se togliete dal vostro concetto empirico di ogni oggetto

---

dimostra la necessitá di essa. L'esperienza, come un fatto, non contiene il criterio della propria validitá e certezza; ora, una conoscenza che ci dia il criterio al quale l'esperienza stessa attinge la sua forza e la sua validitá, non è semplicemente reale (al medesimo titolo dell'esperienza), ma deve avere una realtá piú profonda, che è espressa dal concetto della necessitá.

10. Come si vede, Kant ricerca la conoscenza pura nel seno stesso della conoscenza empirica, spogliando questa di tutte le determinazioni meramente soggettive e contingenti. La conoscenza pura non è dunque qualcosa di realmente distinto, ma si trova incorporata nel sapere empirico, e solo per opera di riflessione è possibile separarnela.

corporeo o incorporeo tutte le proprietá, che l'esperienza vi mostra, voi non gli potete mai togliere quella per cui lo pensate come sostanza o dipendente da una sostanza (sebbene questo concetto sia piú determinato di quello di un oggetto in genere). Voi dovete, dunque, costretti dalla necessitá con cui questo concetto vi si impone, convenire che esso ha il suo posto a priori nella vostra facoltá conoscitiva.

II

Giudizii analitici e sintetici.

11. In tutti i giudizii, in cui vien pensato il rapporto di un soggetto al predicato (io considero qui solo gli affermativi, perché è facile estendere la conseguenza ai negativi), questo rapporto può essere di due specie. O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto *A*; ovvero *B* è tutto fuori del concetto di *A*, benché

11-13. Ricordi il lettore quel che è stato detto nell'Introduzione sui giudizii analitici e sintetici. Piú che come giudizii veri e proprii bisogna considerarli come due modi di considerar la conoscenza, cioè come due posizioni filosofiche. Con l'analisi dei concetti, noi non facciamo che spiegare ciò che forma il loro contenuto e non acquistiamo conoscenze nuove del reale. E il criterio, secondo il quale questo procedimento è possibile, vien dato dal principio d'identitá o di contradizione, con cui si determina solo *negativamente* la sfera

sia in connessione con esso. Nel primo caso io chiamo il giudizio analitico, nell'altro, sintetico.

12. Giudizii analitici (affermativi) son dunque quelli nei quali la connessione del predicato col soggetto vien pensata secondo la loro identitá; mentre quelli, nei quali questa connessione vien pensata senza identitá, debbono esser chiamati giudizii sintetici. I primi potrebbero chiamarsi anche esplicativi, gli altri estensivi: perché quelli, mediante il predicato, non aggiungono nulla al concetto del soggetto, e non fanno che dividere quest'ultimo con l'analisi nei suoi concetti parziali, che erano in esso (benché confusamente) giá pensati; questi ultimi invece aggiungono al concetto del soggetto un predicato, che in quel concetto non era pensato, e non avrebbe potuto esserne ricavato con nessuna analisi.

13. Per esempio, se io dico: « tutti i corpi sono estesi », questo giudizio è analitico. Infatti io non ho bisogno di uscir fuori dal concetto che ho del corpo, per trovare l'estensione ad esso legata, ma solo di analizzare quel concetto, cioè di acquistar coscienza del molteplice che sempre in

---

di un concetto; per esempio, si afferma che A è se stesso e non B, né C; ma non si conosce *positivamente* se ad A possa convenire la nota X o Z. Infatti all'uopo non basta analizzare la sfera di A, ma bisogna uscirne: cosa di cui il principio di contradizione non dá alcun mezzo.

Invece il processo per cui si esce dalla sfera di un concetto e si aggiunge ad esso una determinazione nuova, prende il nome di sintesi.

esso io penso, per riferirgli il predicato: questo è dunque un giudizio analitico. Al contrario, quando dico: « tutti i corpi sono gravi », il predicato è qualcosa di affatto diverso da ciò che io penso nel semplice concetto di un corpo in genere. L'aggiunta di un tale predicato ci dá quindi un giudizio sintetico.

I giudizii sintetici a posteriori.

14. I giudizii sperimentali, come tali, sono tutti sintetici. Infatti sarebbe assurdo fondare un giudizio analitico sull'esperienza, perché io non ho bisogno di uscire affatto dal mio concetto per formulare il giudizio, e, per conseguenza, non mi

---

14. Il concetto della sintesi ha cagionato, fin dai primi albori della speculazione, gravi difficoltá. Com'è possibile aggiungere B ad A, se non v'era prima contenuto, e se, per giunta, costituisce una determinazione del tutto diversa? Alcune scuole filosofiche della Grecia finirono col negare la possibilitá di giudizii sintetici. Tanto valeva negare la possibilitá di ogni conoscenza, perché questa è tutta riposta nei giudizii sintetici, che sono i soli i quali ci facciano apprendere veritá nuove.

Ciò che in tali quistioni è indiscusso, è il fatto dell'esistenza dei giudizii sintetici. Esempii: *i corpi sono pesanti, il calore dilata i corpi*, ecc. Quel che cade in discussione è, invece, il criterio in base al quale avviene la sintesi del soggetto e del predicato. L'empirismo ripone questo criterio nell'esperienza. Noi abbiamo giá esposta la tesi di Hume sul principio di causa: secondo il filosofo scozzese, in tanto io posso attribuire l'effetto B alla causa A, in quanto l'esperienza mi ha mostrato che costantemente i due fenomeni si succedono. Il fatto soggettivo della frequente associazione sarebbe dunque, secondo l'empirismo, il fondamento del rapporto.

è necessaria nessuna testimonianza dell'esperienza. Che un corpo sia esteso, è una proposizione che si regge a priori, e non è un giudizio di esperienza. Infatti, prima di ricorrere all'esperienza, io ho giá tutte le condizioni del mio giudizio nel concetto, da cui posso ricavare il predicato mediante il solo principio di contradizione, e quindi insieme rendermi cosciente della necessitá del giudizio, che l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi.

Al contrario, sebbene io nel concetto di un corpo in genere non includa affatto il predicato della gravitá, tuttavia quel concetto indica un oggetto dell'esperienza, mediante una parte di essa, alla quale io posso aggiungere altre parti della stessa esperienza, diverse da quelle che appartengono a quel concetto. Prima, io potevo

---

Che questo criterio non regga, risulta da ciò, che esso non riesce a dare ai nostri giudizii una validitá oggettiva, perché noi abbiamo giá visto che l'oggettivitá di una conoscenza è espressa dai caratteri della necessitá e della universalitá, i quali non possono certo riscontrarsi in un rapporto meramente soggettivo di rappresentazioni. Donde l'esigenza di un nuovo criterio.

Ma Kant non formula questo problema in modo chiaro. A leggere il testo, sembra che egli ammetta una categoria a parte di giudizii empirici, distinti dai giudizii sintetici a priori, quasi che questi ultimi fossero dei giudizii particolari e non il fondamento di tutti i giudizii. Bisogna invece — ripetiamolo ancora una volta — considerarli entrambi come due criterii o punti di vista diversi per giudicare del valore delle conoscenze, le quali, secondo l'empirismo, sono tutte empiriche e a posteriori, e dal punto di vista kantiano, come vedremo in séguito, rivelano tutte il loro carattere sintetico a priori.

conoscere il concetto del corpo analiticamente, mercé le note della estensione, della impenetrabilitá, della forma, ecc., che vengono tutte pensate in questo concetto. Ora invece io estendo la mia conoscenza, e, ricorrendo all'esperienza, da cui avevo tratto il concetto del corpo, trovo sempre connesso alle note precedenti anche la gravitá, e quindi l'aggiungo, come predicato, sinteticamente, a quel concetto. Sull'esperienza, dunque, si fonda la possibilitá della sintesi del predicato della gravitá col concetto del corpo, perché entrambi i concetti, sebbene l'uno non sia contenuto nell'altro, pure appartengono l'uno all'altro, per quanto casualmente, come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica di intuizioni.

III

I GIUDIZII SINTETICI A PRIORI.

15. Ma nei giudizii sintetici a priori manca completamente questo sussidio. Se io debbo uscire fuori del concetto *A* per conoscerne un altro *B* come ad esso legato, su che cosa posso fondarmi,

---

15-16. Delle due categorie di giudizii che sono state esaminate, la prima è formata da giudizii analitici, e quindi a priori, perché non c'è bisogno dell'esperienza per ricavare tutto ciò che è contenuto in un concetto; ma questi giudizii sappiamo che non ci procurano conoscenze nuove e non fanno che analizzare conoscenze giá date. La seconda categoria è

e da che è resa possibile la sintesi? Infatti, io qui non ho il vantaggio di orientarmi nel campo dell'esperienza. Si prenda la proposizione: « tutto ciò che accade ha la sua causa ». Nel concetto del qualcosa che accade, io penso in realtá un'esistenza, alla quale precede un tempo, ecc., e di qui si possono trarre giudizii analitici. Ma il concetto di una causa è tutto fuori di quel concetto e indica qualcosa di diverso da ciò che accade; né, quindi, è contenuto in quest'ultima rappresentazione.

Come va allora che io giungo a dire, movendo da ciò che accade in genere, qualcosa di tutto diverso da esso, e a conoscere il concetto della causa, sebbene non sia in quello contenuto, pure come appartenente ad esso, e per giunta necessariamente? Quale è qui l'x incognita su cui s'appoggia l'intelletto, quando crede di trovare fuori del concetto A un predicato B che gli è estraneo, e che tuttavia ritiene gli sia legato? Non può essere l'esperienza, perché il principio in questione collega la seconda rappresentazione alla prima non solo con una universalitá maggiore di quella empirica, ma anche col segno della necessitá, e quindi completamente a priori e in virtú di puri concetti.

---

invece formata da giudizii che ci procurano, si, nuove conoscenze, e sono perciò sintetici; ma la sintesi è condizionata dall'esperienza e non è a priori.

Ora la difficoltá che entrambi racchiudono sarebbe eliminata, se si potesse trovare una categoria di giudizii che fossero nello stesso tempo a priori e sintetici, cioè indipendenti

16. Eppure su questi principii sintetici o estensivi si fonda lo scopo supremo della nostra conoscenza a priori, perché i principii analitici sono, sí, importanti e necessarii al massimo grado, ma solo per conseguire quella chiarezza dei concetti, che è richiesta per una sicura e vasta sintesi, che costituisca un acquisto realmente nuovo.

Come sono possibili questi giudizii?

17. Si guadagna giá moltissimo quando si può aggruppare nella formula di un unico problema una pluralitá di ricerche. Infatti, allora non solo si rischiara a se medesimi il proprio problema,

---

dall'esperienza ed oggettivi, racchiudendo cosí il pregio dei giudizii analitici (l'aprioritá) e dei sintetici (quello di procurarci conoscenze nuove).

Ma, osserva Kant, è molto difficile rendersi conto che sia possibile una tale categoria di giudizii. Su che mai si fonda il pensiero per operare la sintesi, se non si può giovare dell'esperienza, da cui essi sono del tutto indipendenti, o per meglio dire, che essi non presuppongono, dovendone essere al contrario il presupposto? Invano si ricorrerebbe al principio d'identitá, una volta che, come si è detto, questo non ci procura nessuna conoscenza sintetica. Occorre dunque un criterio tutto nuovo, e diverso da quello a cui si riportano tanto i giudizii analitici che i giudizii sintetici a posteriori.

Quale è questo criterio? O, in altri termini, come sono possibili i giudizii sintetici a priori? Ecco il grande problema di Kant.

17. Nel problema dei giudizii sintetici a priori sono in realtá fusi due problemi, della conoscenza pura a priori e dei giudizii sintetici, che sono stati giá prima trattati in due sezioni diverse.

in quanto lo si determina precisamente, ma anche si illumina, ad ogni altro che voglia esaminarlo, il giudizio, se noi abbiamo soddisfatto o no al nostro cómpito. Il problema proprio della ragione pura è dunque contenuto nella questione: *Come sono possibili giudizii sintetici a priori?*

18. La ragione per cui la Metafisica è rimasta finora in una posizione vacillante di incertezza e di dubbio, va attribuita unicamente al fatto che non è venuto prima in mente questo problema e nemmeno forse la distinzione dei giudizii analitici e sintetici. Dalla risoluzione di questo problema o da una prova sufficiente che la possibilitá, che esso richiede di sapere spiegata, in realtá non esiste, dipende la vita o la morte della Metafisica.

19. David Hume, che tra tutti i filosofi piú si è avvicinato a questo problema, ma che del resto non seppe pensarlo con precisione sufficiente e in tutta la sua universalitá, e si fermò

---

18. La Metafisica prima di Kant ha un carattere dommatico, in quanto pretende di ricavare una veduta della realtá dalla mera analisi dei concetti. Kant la confuta, dimostrando che con l'analisi non si conquista nessuna conoscenza. Quindi per lui quella metafisica ha solo la parvenza di una scienza, cioè un rigore scientifico tutto estrinseco, ma in realtá non è che una sofisticazione della ragione, la quale si affanna nell'opera vana di voler ricavare da se medesima il contenuto dei proprii giudizii.

dommatismo
giudizi analitici

19. Dalla critica del concetto di *causa*, inteso come un principio a priori, segue una confutazione completa di tutta la Metafisica pre-kantiana, che è per l'appunto fondata su quel principio. La premessa di Hume, infatti, secondo cui la

solo alla proposizione sintetica della connessione dell'effetto con la sua causa (*principium causalitatis*), credette di poter dedurne che un tale principio fosse del tutto impossibile a priori. Ond'è che, secondo le sue conclusioni, tutto ciò che noi chiamiamo Metafisica si ridurrebbe a una semplice illusione di una pretesa veduta razionale, che in realtá è meramente tolta in prestito dall'esperienza, e che con l'abitudine ha acquistato l'apparenza della necessitá. A questa conclusione, che distrugge ogni filosofia, egli non sarebbe mai venuto, se avesse avuto innanzi agli occhi il nostro problema nella sua universalitá, perché si sarebbe allora accorto che, secondo il suo argomento, non potrebbe esistere nemmeno una matematica pura, perché questa contiene certamente delle proposizioni sintetiche a priori; e certo il suo buon senso l'avrebbe salvaguardato da una tale conclusione.

20. Nella soluzione del precedente problema è insieme coimplicata la possibilitá del puro uso della ragione nel fondare e condurre a termine

---

causalitá si riduce a una semplice associazione empirica dei fenomeni, ha per conseguenza che tutte le rivelazioni a priori della ragione, sull'essenza del reale, non sono altro che dati tolti in prestito all'esperienza, la cui origine è poi dissimulata dall'abitudine di considerarli come prodotti della ragione.

20. La soluzione del problema dei giudizii sintetici a priori deve portarci, come giá sappiamo, in quel punto che è la radice del soggettivo e dell'oggettivo, della conoscenza e della realtá. Quindi il problema: — Come sono possibili i giudizii sintetici a priori? — si può esprimere anche col dire: — Com'è possibile la scienza?

tutte le scienze che contengono conoscenze sintetiche a priori di oggetti, e cioè la risposta alle questioni:

Com'è possibile la matematica pura?
Com'è possibile la fisica pura?

Di queste scienze, poiché sono date di fatto, conviene molto chiedersi: come sono possibili? E che debbano essere possibili è provato dal fatto della loro realtá. Per ciò che concerne la Metafisica, poi, il suo scarso sviluppo fino ad oggi, e la ragione per cui si può dire che nessuno dei sistemi finora proposti abbia raggiunto il suo scopo essenziale, lasciano a ognuno il fondato diritto di dubitare della sua possibilitá.

Ma in un certo senso bisogna considerar come data anche questa forma di conoscenza, e, se pure non come scienza, almeno come tendenza naturale (*metaphysica naturalis*) la Metafisica esiste realmente. Ed ecco sorge anche qui il problema: *Com'è possibile la Metafisica in quanto tendenza naturale?*

Kant distingue la matematica dalla fisica con un criterio che impareremo a conoscere tra breve, considerando la prima come conoscenza sensibile pura e la seconda come conoscenza intellettuale pura. Da entrambe si distingue la Metafisica, che è il coronamento dell'edificio kantiano. Noi l'abbiamo lasciata un po' nell'ombra per non uscire dai limiti di questo volume. E soltanto in fine accenneremo all'importanza metafisica dei risultati ottenuti da Kant.

IV

Idea di una critica della ragione.

21. Da tutto ciò scaturisce ora l'idea di una scienza particolare, che si può chiamare *Critica della ragion pura.* Infatti la ragione è la facoltá che ci dá i principii della conoscenza a priori. Perciò la ragion pura è quella che contiene i principii per conoscere qualche cosa assolutamente a priori.

22. Una tale scienza non si potrebbe chiamar dottrina, ma solo critica della ragion pura; e la sua utilitá sarebbe, nel riguardo della speculazione, soltanto negativa, cioè servirebbe non ad

---

21-22. Donde il nome di «critica» all'indagine kantiana? Kant non vuole, o almeno non mira direttamente ad acquistare conoscenze nuove sulla realtá, ma solo a esaminare il fondamento a priori delle nostre conoscenze. Quindi la sua indagine è un'analisi critica della facoltá conoscitiva (designata complessivamente col nome di *ragione*) avente di mira la scoperta di quel principio che forma il presupposto di ogni conoscenza.

Il titolo di Critica della ragione, che al principio suona strano, designa quel momento dello sviluppo filosofico in cui la ragione ha acquistato tale maturitá che si pone come oggetto a se medesima, mentre per l'addietro essa si rivolgeva immediatamente a un oggetto diverso da sé (la realtá esteriore), senza un'indagine preliminare della sua forza e

estendere, ma ad epurare la ragione e a liberarla dagli errori, il che è giá un grande guadagno.

23. Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa in genere non di oggetti, ma del nostro modo di conoscerli, in quanto ciò dev'essere possibile a priori. Un sistema di siffatti concetti va chiamato filosofia trascendentale.

24. Solo se ci si fonda su questa critica, si ha una sicura pietra di paragone per valutare

---

dei suoi limiti. Dopo Kant, la ragione speculativa ha sempre per oggetto immediato se medesima, e solo attraverso questo mezzo si rivolge agli oggetti esterni. In altri termini, essa non ha più di mira gli oggetti per sé presi, ma soltanto il nostro modo di conoscerli. In ciò Kant crede di vedere una rinunzia alla conoscenza degli oggetti in se stessi, ma lo svolgimento della filosofia ha in séguito dimostrato che questi oggetti in se stessi sono nomi vuoti e che l'unica realtá degli oggetti consiste appunto nella nostra maniera di conoscerli.

23. Una conoscenza è chiamata da Kant *trascendentale* quando non si rivolge agli oggetti immediatamente, ma alla nostra maniera di conoscerli a priori. Per es., il concetto di causa è un concetto trascendentale in quanto costituisce il fondamento a priori per cui possiamo conoscere un rapporto di fenomeni. In generale, possiamo dire che trascendentale per Kant è ciò che, pur non essendo distinto in concreto dall'esperienza, è distinguibile da essa per opera di riflessione, in quanto rivela una peculiare fonte di conoscenza, non giá empirica, ma pura, e che sta a fondamento di quella empirica. La filosofia kantiana è perciò filosofia trascendentale, in quanto è il sistema dei principii che costituiscono il fondamento a priori della conoscenza.

24. Poiché la critica di Kant ha per oggetto la ragione stessa, è chiaro che al suo tribunale debbono sottoporsi tutti i sistemi metafisici, i quali hanno l'obbligo di giustificar innanzi ad essa le proprie asserzioni, non avendo preventivamente valutato la propria capacitá ad emetterle fondatamente.

a questo riguardo la consistenza filosofica di sistemi nuovi ed antichi; altrimenti, l'incompetente storico e giudice giudicherebbe le asserzioni infondate degli altri mediante le proprie non meno infondate.

PARTE SECONDA

LA CONOSCENZA SENSIBILE

INTRODUZIONE
ALLA PARTE SECONDA

La ricerca del fondamento a priori della conoscenza implica un'analisi approfondita dell'attivitá conoscitiva.

Kant ammette due fonti di conoscenze: i *sensi* e l'*intelletto*. Mediante i sensi noi riceviamo le impressioni degli oggetti esterni; mediante l'intelletto elaboriamo quelle impressioni in un sistema di concetti. La differenza di entrambi sta in ciò, che i sensi ci dánno la *materia* della conoscenza e l'intelletto la *forma*. Io vedo un corpo *A*: tutto il contenuto della mia visione, cioè il colore, la dimensione, ecc. dell'oggetto, mi è dato dai sensi; ma se un momento dopo io rifletto sull'impressione avuta e penso che l'oggetto esisteva realmente e non era una mia chimera, e se, per pensarlo come reale, io debbo connetterlo a tutto il contesto dell'esperienza e considerarlo come sottoposto alle leggi che reggono gli oggetti; in questo ulteriore procedimento io non aggiungo nulla al contenuto della impressione, e non fo che trasformare qualcosa di meramente soggettivo in una veritá oggettiva. Il contenuto resta sempre identico, tanto se l'oggetto è una mia allucinazione,

quanto se costituisce una realtá d'esperienza. Ciò che invece nei due casi è diverso è la forma, o l'impronta dell'oggettivitá e della veritá che il pensiero comunica a ciò che gli è pòrto.

L'intelletto è l'attivitá per cui vien conferito alle impressioni la forma dell'oggettivitá, cioè una validitá universale e necessaria. I criteri di questa elaborazione non possono naturalmente esser dati dalle impressioni stesse, ma sono il frutto dell'attivitá spontanea dell'intelletto: ciò che noi riceviamo passivamente è solo il contenuto sensibile, ma l'organizzazione di questo è un contributo tutto proprio del pensiero. Di qui la concezione kantiana della ricettivitá dei sensi e della spontaneitá dell'intelletto.

*
* *

Ma, nell'intraprendere l'esame della facoltá sensibile, Kant si domanda: è dessa completamente ricettiva e passiva? o non ha qualche principio di spontaneitá? Se questa seconda ipotesi fosse vera, noi potremmo, sul campo stesso della sensibilitá, operare quella distinzione che abbiamo giá fatta tra sensi e intelletto; cioè, da una parte porre quel che riceviamo semplicemente dall'esterno, dall'altra quel che vi aggiungiamo di proprio.

Io veggo un oggetto colorato: l'idea del colore risulta in me dall'aggruppamento di singole sensazioni, ciascuna delle quali isolatamente non mi darebbe che un frammento solo dell'oggetto, e che, prese insieme, mi prospettano tutta la superficie colorata. Ora io posso ammettere di ricevere passivamente le varie impressioni di colore; ma ricevo anche la forma del loro aggruppamento? Vediamo prima in che cosa questa consiste.

Io ho varie sensazioni del colore bianco e dico: l'oggetto che sta dinanzi a me ha una superficie bianca: qui, come si vede, la superficie, lo *spazio*, costituisce una specie di trama sulla quale le mie sensazioni vengono intessute. Lo spazio mi dá per conseguenza il modo, la forma di aggruppamento delle sensazioni.

Ora possiamo rispondere al quesito: se noi riceviamo passivamente lo spazio insieme alle sensazioni. E dobbiamo rispondere di no: ciò che riceviamo dall'oggetto consta soltanto di sensazioni; quindi, per ricevere anche lo spazio, dovremmo poter avere una sensazione di spazio, una volta sottratte tutte le sensazioni di colore, di suono, di tatto, ecc. Ma se ci proviamo a fare questa sottrazione, non tardiamo ad accorgerci che quello spazio vuoto, che dovremmo percepire come un residuo, non è altro che il vuoto, la mancanza di ogni sensazione. Quel che in realtá resta non è se non l'idea in noi, che ci debba essere come un sostrato comune a tutte le sensazioni; il che vuol dire che l'idea dello spazio si riporta piuttosto a una necessitá nostra soggettiva, di integrare le rappresentazioni, anziché alla realtá esterna. Inoltre, anche se quest'ultima contenesse il fondamento dell'organizzazione dei dati sensibili nello spazio, non potrebbe per nulla spiegare in che modo quei dati realmente si organizzano nella coscienza. Che relazione potrebbe mai esserci tra uno spazio tutto esterno in cui esistono gli oggetti e quello spazio interno in cui si connettono le sensazioni tra loro? Dovrebbe, dunque, in ogni caso essere presupposta una nostra maniera tutta peculiare di fondere i dati sensibili tra loro; cioè, in altri termini, lo spazio stesso.

La difficoltá resta identica se, invece di considerare lo spazio come una realtá oggettiva, noi lo consideriamo come una realtá meramente soggettiva. In

questa seconda ipotesi noi potremmo dire: la realtá esterna ci dá soltanto le impressioni sensibili, senza che siano affatto spazialmente ordinate; e l'idea dello spazio sorge dall'abitudine di associare le sensazioni tra loro. Ma anche qui l'associazione, lungi dallo spiegare lo spazio, lo presuppone: dove mai sarebbe possibile associare i dati sensibili se non nello spazio? Si aggiunga inoltre: un tale spazio tutto soggettivo quale garanzia potrebbe darci di corrispondere alla realtá oggettiva?

Nell'una ipotesi e nell'altra, noi non riusciamo a spiegare il fondamento delle nostre costruzioni scientifiche che si riferiscono allo spazio. La proposizione geometrica: due rette non chiudono una figura, è una proposizione universalmente valida, e tale che non ha bisogno di ripetuti esperimenti per essere ammessa. Essa quindi deve fondarsi su qualche proprietá a priori dello spazio, e sarebbe per conseguenza del tutto falsificata nell'ipotesi dell'empirismo, secondo cui lo spazio è meramente sperimentale, cioè risulta dall'abitudine di associare i dati sensibili. Ma nemmeno in una concezione che facesse dello spazio una realtá esteriore, quella proposizione geometrica potrebbe giustificare la propria validitá. Perché, come mai da qualcosa di cosí indifferenziato, come è lo spazio che io posso immaginare disteso tra i corpi della realtá esteriore, sarebbe possibile ricavare la rappresentazione individuale di due rette e di una figura definita? La semplice analisi dell'idea di spazio non può darmi il fondamento della sintesi geometrica; non altrimenti che la sintesi sperimentale, che mi offre l'empirismo, è incapace a spiegare la validitá a priori della proposizione di cui si tratta.

O nessuna soluzione è possibile del problema, o qui si dimostra la presenza di una sintesi a priori.

***

Esaminiamo piú da vicino la questione. La difficoltá fondamentale della tesi soggettivistica e dell'oggettivistica stava in ciò, che esse raddoppiavano in qualche modo lo spazio, l'una creando uno spazio interno, dove si organizzavano le sensazioni; l'altra, immaginando uno spazio esterno, in cui erano disposti gli oggetti. E ciascuna di queste due tesi, essendo di per sé sola incapace a spiegare lo spazio, presupponeva ed implicava l'altra. L'errore latente in entrambe sta in ciò, che esse fanno dello spazio qualcosa di reale, come un recipiente che contenga o le sensazioni o gli oggetti.

Ma la difficoltá svanisce se rinunziamo a fare dello spazio una realtá, tanto psicologica che metafisica, e conquistiamo un punto di vista piú profondo, da cui non si presuppongano piú i soggetti psicologici e gli oggetti esterni belli e costituiti, ma che valga a spiegarci in che modo essi si costituiscono. In tal modo non saremo piú costretti a presupporre né lo spazio interno né l'esterno; inoltre eviteremo di raddoppiare la realtá nelle due forme del soggettivo e dell'oggettivo, e finalmente conquisteremo il criterio della validitá oggettiva delle costruzioni nello spazio.

Questo nuovo punto di vista è l'immortale scoperta di Kant. Egli considera lo spazio non piú come una realtá quale che sia, ma come una *forma* o maniera nostra di rappresentarci gli oggetti, che è in pari tempo la forma o maniera con cui gli oggetti possono presentarcisi. In altri termini, esso non solo è la condizione a priori della nostra rappresentazione degli oggetti, ma è tale in quanto è ancora la condizione per cui la realtá esteriore forma per noi un oggetto. Ciò che possa essere la realtá in se stessa è una x

che non c'interessa, perché a noi preme soltanto sapere ciò che è riguardo a noi e alla nostra conoscenza; e appunto, in quanto la realtá viene in rapporto con noi nella conoscenza, noi diciamo che dev'essere sottoposta a quelle condizioni in cui soltanto noi possiamo conoscerla; ed una di siffatte condizioni è lo spazio. Ciò non vuol dire che senza lo spazio gli oggetti non esistono assolutamente; ma se anche esistono, non esistono mai come oggetti, perché l'essere oggetti implica giá che essi siano modellati in quella forma che la nostra costituzione mentale richiede.

***

Ma, se lo spazio vien ridotto a un semplice modo di rappresentare, non è, cosí, reso meramente soggettivo? Non è un'illusione nostra?

Soggettivo è certamente, poiché appartiene alla nostra costituzione mentale; ma non è soggettivo nel senso che si riduca a una mera illusione, a cui non corrisponda nulla di oggettivo. Innanzi tutto, esso non costituisce la mia particolare maniera di rappresentarmi gli oggetti; ma la maniera in cui tutti i soggetti mentalmente organizzati come me, cioè tutti gli uomini, se li rappresentano. D'altra parte, poi, questa soggettivitá non presuppone e quindi non lascia fuori di sé l'oggettivitá, ma l'include, perché è la condizione stessa in base a cui gli oggetti si organizzano. Quindi non mi è lecito piú di dubitare se una figura che io costruisco nello spazio corrisponda a una realtá oggettiva, perché so a priori che quella realtá non mi si può presentare che organizzata nelle forme geometriche da me costruite.

La soggettivitá dello spazio, nel senso kantiano, è per conseguenza qualche cosa di molto diverso da

quella di cui parlava l'empirismo, e, propriamente, si riferisce a una profonditá assai maggiore dello spirito, dove l'empiricamente soggettivo e l'empiricamente oggettivo hanno la loro unica radice.

***

Quali prove ci dá Kant a conferma della sua dottrina?

In parte, egli dimostra che solo con essa si può uscire dalla difficoltá in cui restano impigliati il dommatismo e l'empirismo; in parte, movendo dalla validitá oggettiva a priori delle proposizioni geometriche dimostra indirettamente la propria tesi, col provare che essa è la condizione necessaria del riconoscimento di un valore incondizionato a quelle proposizioni. Questa seconda prova è da lui chiamata trascendentale.

Cosí egli si chiede: qual è il criterio del valore sintetico a priori delle proposizioni geometriche? E la risposta è che quel criterio vien dato dalla considerazione che lo spazio su cui esse si fondano non è un'esistenza empirica, ma è la forma della nostra sensibilitá e insieme degli oggetti; donde segue che i caratteri che noi attribuiamo allo spazio a priori hanno un valore oggettivo.

Insieme allo spazio, Kant ammette un'altra forma della sensibilitá: il *tempo*. Mentre lo spazio è la forma del senso esterno, il tempo è la forma del senso interno, cioè la forma a priori che rende possibile il succedersi delle rappresentazioni.

Ma questi problemi verranno trattati nel testo; noi ci contentiamo d'avere introdotto soltanto il lettore alla presenza di Kant.

***

Ricapitolando, possiamo rispondere alla questione iniziale, se la conoscenza sensibile sia tutta meramente passiva, nel seguente modo. Di passivo o ricettivo non c'è che la semplice impressione sensibile; ma questa non si trova mai isolata, perché, in quanto entra a far parte della vita spirituale, stimola l'attivitá dello spirito, che la trasforma, imprimendole il segno della sua spontaneitá.

Lo spazio e il tempo sono appunto le forme dell'attivitá spirituale per le quali il contenuto sensibile viene elaborato, e da impressione meramente passiva si trasforma in intuizione spaziale e temporale degli oggetti; come se lo spirito risolvesse con le proprie forze la passivitá impostagli e la volgesse al fine della propria attivitá.

L'*intuizione*, dunque, consta di due momenti: di un contenuto sensibile e di una forma a priori; quindi è un misto di spontaneitá e di passivitá.

E cosí è della stessa dottrina kantiana del senso: è una rivelazione dello spirito, e insieme un velame.

I

DUE FONTI DI CONOSCENZA.

1. La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali consiste nel ricevere le rappresentazioni (la ricettivitá delle impressioni), e la seconda è la facoltá di conoscere un oggetto mediante quelle rappresentazioni (spontaneitá dei concetti). Per mezzo della prima, un oggetto ci vien dato; per

---

1. La distinzione che Kant introduce tra il senso e l'intelletto è trascendentale, nel senso altrove spiegato. In altri termini, nella conoscenza concreta, entrambi formano una unitá inscindibile, e solo per opera della riflessione possono essere separati l'uno dall'altro. E l'utilitá di separarli idealmente sta in ciò, che vien reso possibile determinare qual è il contributo di ciascuno di essi nella conoscenza, e, in ultima istanza, siccome il senso è ricettivo e l'intelletto creativo e spontaneo, in quale misura la conoscenza è opera nostra e in quale misura ci è data.

Questa distinzione ha anche una grande importanza storica, perchè la filosofia prima di Kant aveva considerato il senso non come una fonte peculiare di conoscenza, ma come una forma confusa e ottenebrata dell'intelletto: ciò che contrasta colla chiarezza ed evidenza dell'intuizione, e che implica ancora gravi conseguenze metafisiche, che qui non è il caso di toccare.

mezzo della seconda, esso viene pensato in rapporto a questa rappresentazione (come semplice determinazione dello spirito). Intuizione e concetto costituiscono dunque gli elementi di ogni nostra conoscenza, in modo che né i concetti senza una peculiare intuizione ad essi corrispondente, né l'intuizione senza concetti può darci una conoscenza.

2. Entrambi sono o puri o empirici. Empirici, se in essi è contenuta una sensazione (che presuppone la reale esistenza dell'oggetto); puri, invece, se alla rappresentazione non è commista alcuna sensazione. La sensazione può esser chiamata materia della conoscenza sensibile. Perciò l'intuizione pura contiene unicamente la forma nella quale qualcosa vien intuito; e il concetto puro, solo la forma del pensiero di un oggetto in genere. Soltanto le intuizioni e i concetti puri sono possibili a priori; gli empirici, soltanto a posteriori.

3. Se noi chiamiamo sensibilitá la ricettivitá del nostro spirito ad accogliere rappresentazioni quando è in qualche modo colpito,

---

2. *Puro* è ciò a cui non è commisto nulla di empirico; quindi non è puro il contenuto dell'intuizione, come il colore, la dimensione ecc. dell'oggetto intuito, ma soltanto la forma secondo cui quel contenuto è ordinato, e che è di natura diversa da esso: cioè, non è data dall'esperienza, ma esiste a priori nello spirito.

3. I sensi sono passivi (ricettivi) nel significato che la materia sensibile è ad essi semplicemente data, senza che il soggetto vi contribuisca affatto; l'intelletto però non è spontaneo nel significato che possa crearsi di suo arbitrio

l'intelletto al contrario è la facoltá di produrre rappresentazioni da se medesimo, o, in altri termini, esprime la *spontaneitá* della conoscenza. La nostra natura dunque porta con sé, che l'intuizione non può essere altrimenti se non sensibile, che cioè contiene soltanto il modo con cui noi siamo modificati dagli oggetti. Al contrario, l'intelletto è la facoltá di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile.

4. Nessuna di queste facoltá è da anteporre all'altra. Senza sensibilitá, nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto, nessun oggetto potrebbe essere pensato. Pensieri senza contenuto sono vuoti, intuizioni senza concetti sono cieche. Perciò è altrettanto necessario render sensibili i proprii concetti (cioè aggiungere ad essi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le proprie intuizioni (cioè sottoporle ai concetti).

---

gli oggetti, poiché anch'esso ha bisogno di un contenuto datogli dall'intuizione sensibile; ma nel senso che la sua funzione è autonoma, cioè non è per nulla determinata da quel contenuto che le viene offerto, e anzi determina quel contenuto stesso, come vedremo.

4. La filosofia, dalle origini fino a Kant, ha quasi generalmente ostentato un grande disprezzo per le conoscenze dei sensi, considerandole come false e fallaci; Kant, invece, distinguendo nettamente le due funzioni del senso e dell'intelletto, ha ridato alla prima tutto il suo valore. Una conoscenza veramente intellettuale, che pretenda di esaurire il reale con la semplice analisi dei concetti, è per lui una non conoscenza; il concetto non ha valore che se gli corrisponde un'intuizione.

5. Le due facoltá, o attitudini, non possono neppure scambiare le loro funzioni. L'intelletto non può intuir nulla e i sensi non possono pensar nulla. Solo dalla loro unione può scaturire la conoscenza. Perciò non vi può esser vantaggio a mescolarli, ma si ha grande motivo di separarli e distinguerli accuratamente l'uno dall'altro. Perciò noi distinguiamo la scienza delle regole della sensibilitá in genere, cioè l'*estetica*, dalla scienza delle regole dell'intelletto in genere, cioè dalla *logica*.

II

L'INTUIZIONE SENSIBILE.

6. Qualunque sia la specie e il mezzo con cui una conoscenza si può riferire ad oggetti, quella in cui sempre tale riferimento avviene in modo immediato, e di cui il pensiero si serve come mezzo, è l'intuizione. Questa però ha luogo a condizione che ci sia dato l'oggetto; il che, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo se esso colpisce in qualche modo lo spirito.

---

5. Nella *Critica della ragion pura*, la sezione che tratta delle forme a priori della sensibilitá è chiamata Estetica (con un significato diverso da quello che si suole attribuirle, e propriamente da αἴσθησις = sensazione); mentre è chiamata *logica* o *analitica* la sezione che tratta delle regole dell'intelletto (a questa corrisponde la parte III di questo volume).

6-8. La vita conoscitiva dello spirito s'inizia solo in quanto qualcosa vien dato, che ecciti l'attivitá mentale a funzionare.

7. L'attitudine a ricevere rappresentazioni (ricettivitá) secondo il modo in cui veniamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilitá. Per mezzo della sensibilitá dunque gli oggetti ci son dati, ed essa soltanto ci fornisce le intuizioni. Queste poi vengono pensate dall'intelletto, dal quale scaturiscono i concetti. Ma ogni pensiero deve, sia direttamente che indirettamente, riferirsi mediante certe note ad intuizioni, e quindi, per noi, alla sensibilitá, perché in nessun altro modo un oggetto ci può esser dato.

8. L'azione di un oggetto sulla facoltá rappresentativa, in quanto noi ne siamo modificati, è la sensazione. L'intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione si chiama empirica. L'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica si chiama fenomeno.

Il dato per Kant è la sensazione, che ci pone in presenza di una realtá la cui intima natura ci è sconosciuta. Sensazione e intuizione vanno accuratamente distinte. L'una rappresenta ciò che lo spirito riceve dal mondo esterno; l'altra è lo stesso contenuto sensibile, integrato dall'attivitá spirituale, che si esprime nella forma del tempo e dello spazio. Quindi noi abbiamo: 1º la sensazione (semplice contenuto); 2º l'intuizione pura (forma a priori della sensibilitá): entrambe, però, non come realtá separate in concreto, ma come momenti ideali di un 3º: l'intuizione empirica, risultante da un contenuto sensibile integrato dalla forma dell'attivitá spirituale.

L'oggetto di un'intuizione empirica si chiama fenomeno: ma si badi a non equivocare il significato dell'oggetto con ciò che forma il termine sconosciuto a cui si riferisce la sensazione. Non si tratta insomma di un oggetto in sé, ma dell'oggetto dell'intuizione: e perciò Kant lo chiama con ragione *fenomeno* (ciò che apparisce).

9. Nel fenomeno ciò che corrisponde alla sensazione io chiamo *materia* di esso; quel che invece fa sí che il molteplice fenomenico possa essere ordinato in certi rapporti, io chiamo *forma* del fenomeno. E poiché ciò per cui soltanto le sensazioni possono essere ordinate e disposte in una certa forma non può essere a sua volta sensazione, ne segue che la materia di ogni fenomeno è data solo a posteriori, mentre la forma di esso deve essere pronta nello spirito tutta a priori, e perciò deve poter essere considerata a parte da ogni sensazione.

10. Io chiamo *pure* (in senso trascendentale) tutte le rappresentazioni in cui non s'incontra nulla che appartenga alla sensazione. Perciò la forma pura delle intuizioni sensibili in genere deve trovarsi a priori nello spirito, nel quale tutto il molteplice dei fenomeni viene intuito secondo determinati rapporti.

11. Noi dunque isoleremo prima la sensibilitá, per separare tutto ciò che vi aggiunge l'intelletto coi suoi concetti, in modo che non resti niente altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo, separeremo da questo ancora tutto ciò

9-11. In questi numeri Kant espone il suo procedimento molto semplice per ricavare le forme a priori della sensibilità. Egli muove dal concetto che ciò che è formale non possa essere tolto dall'esperienza, ma debba trovarsi a priori nello spirito; indi esamina le intuizioni empiriche, dopo averle separate dai concetti, e, una volta tolto via tutto ciò che è sperimentale, può concludere che il residuo costituisca quel ch'egli ricercava.

che appartiene alla sensazione, in modo che non resti altro che l'intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, che è l'unica cosa che la sensibilitá possa darci a priori. In questa ricerca si troverá, che si dánno due forme pure dell'intuizione sensibile, come principii della conoscenza a priori, cioè il tempo e lo spazio, della cui indagine or ora ci occuperemo.

III

Lo spazio.

12. Lo spazio non rappresenta nessuna delle cose in sé, né le cose nei loro scambievoli rapporti, cioè nessuna delle determinazioni loro, che appartenga agli oggetti e che resti anche quando si astrae da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione. Infatti né determinazioni assolute, nè relative possono essere intuite prima dell'esistenza delle cose alle quali appartengono, e quindi a priori.

---

12. Si critica la tesi dell'oggettivismo, secondo cui lo spazio ha una realtá indipendente dalle condizioni soggettive dell'intuizione, e quindi esiste in sé, prima e fuori di ogni conoscenza che possiamo averne. Se cosí fosse, dice Kant, esso presupporrebbe l'esistenza delle cose a cui si riferisce, e non potrebbe essere intuito a priori. Qui, come si vede, la tesi del mero oggettivismo richiama quella del soggettivismo empirico, perché, se lo spazio esiste negli oggetti come loro proprietá o rapporto, la rappresentazione spaziale non può sorgere che in virtú dell'esperienza, e giammai a priori.

13. Lo spazio non è un concetto empirico, che venga ricavato dalle esperienze esterne. Infatti, affinché sensazioni determinate possano essere riferite a qualcosa di esterno a me (cioè, a qualcosa in un punto dello spazio, diverso da quello in cui io mi trovo), in modo che io me le possa rappresentare come esteriori e l'una accanto all'altra, e cioè non solo come diverse, ma anche in posti differenti, dev'essere all'uopo giá presupposta la rappresentazione dello spazio. Per conseguenza, la rappresentazione dello spazio non può essere sperimentalmente tratta dai rapporti del fenomeno esteriore, ché anzi questa stessa esperienza esteriore è possibile soltanto mercé quella rappresentazione.

14. Lo spazio è niente altro che la forma di tutti i fenomeni del senso esterno, cioè la condizione soggettiva della sensibilitá, per mezzo della quale soltanto è possibile l'intuizione esterna. Poiché ora l'attitudine del soggetto ad essere modificato da oggetti precede necessariamente ogni intuizione di questi oggetti, di qui s'intende che la forma di tutti i fenomeni possa esser data nello spirito prima di tutte le percezioni effettive,

---

13. Si critica la tesi dell'empirismo, secondo cui lo spazio risulta dall'associazione di dati sensibili: questa associazione, osserva Kant, invece di spiegare lo spazio, lo presuppone.

14. Abbiamo giá detto nell'Introduzione in che modo vada inteso il principio kantiano, che lo spazio sia la forma s o g g e t t i v a dell'intuizione esterna. Non si tratta di soggettività empirica, ma di una soggettività più profonda che include l'oggettività. La precedenza della rappresentazione spaziale

e quindi a priori, e che essa, come pura intuizione, in cui tutti gli oggetti debbono venir determinati, possa contenere i principii dei loro rapporti, prima di ogni esperienza.

15. Noi possiamo quindi parlare solo dal punto di vista umano dello spazio, di esseri estesi, ecc. Ma se prescindiamo dalla condizione soggettiva, nella quale soltanto possiamo avere un'intuizione esterna, in quanto cioè possiamo venire modificati dagli oggetti, allora la rappresentazione dello spazio non significa piú nulla. Questo predicato, dunque, viene conferito alle cose, solo in quanto appariscono a noi, cioè sono oggetti della sensibilitá.

---

rispetto al contenuto sensibile va intesa solo idealmente, perché ideale è la precedenza della condizione rispetto al condizionato: in concreto, però, forma e contenuto formano una unità indivisibile, che non presuppone i due termini come dati giá prima separatamente. Tale separazione e analisi presuppone al contrario quella sintesi.

15. Se lo spazio non è una realtá ma una semplice maniera nostra di intuire, è chiaro che non ha valore se non dal punto di vista nostro, umano, di rappresentarci la realtá esteriore. E non ha senso chiedersi, se, fuori di questo rapporto della realtá con noi, esiste lo spazio; in tal caso anzi si ricadrebbe nella dottrina, che Kant ha giá criticato, per la quale lo spazio è una realtá in sè.

IV

IL TEMPO.

16. Il tempo è nient'altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Infatti il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esteriori; esso non appartiene né alla forma né alla situazione ecc., ma al contrario determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perché questa intuizione interna non ha nessuna forma, noi cerchiamo di supplire anche a questa mancanza con analogie, e rappresentiamo la successione temporale con una

---

16. Anche per il tempo valgono tutte le considerazioni che sono state fatte per lo spazio. Vorremo noi far risultare il tempo dall'associazione dei dati sensibili? Ma di quali dati? di quelli che si succedono nella coscienza? Dunque il tempo, anzi che essere spiegato, vien presupposto. Una difficoltà analoga presenta la concezione oggettivistica; ma il lettore giá esercitato può ormai risolverla da se stesso.

La dottrina kantiana del tempo, vincendo la difficoltá delle due tesi, soggettivistica e oggettivistica, col concetto di una soggettivitá piú profonda, ci dá il criterio della validitá oggettiva della successione temporale, cioè il modo di giudicare a priori che una successione di stati interni a noi abbia un valore per la realtá oggettiva.

In che modo ci si può rappresentare graficamente (spazialmente) la successione nel tempo? Con una linea priva di spessezza, i cui punti si seguono l'uno all'altro. La peculiaritá di questa linea sta in ciò che l'ordine dei suoi punti è irreversibile, tale cioè che non può essere invertito.

linea che si prolunga all'infinito, in cui il molteplice forma una serie che ha una sola dimensione, e concludiamo dalle proprietá di questa linea a tutte le proprietá del tempo, all'infuori di questa sola: che le parti della linea sono simultanee e quelle del tempo invece sono successive. Di qui si chiarisce anche che la rappresentazione del tempo è anch'essa un'intuizione, perché tutti i suoi rapporti possono essere espressi con una intuizione esteriore.

17. Il tempo è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale. Lo spazio, in quanto forma pura dell'intuizione esteriore, è, come condizione a priori, limitato solo ai fenomeni esteriori. Al contrario, poiché tutte le rappresentazioni, abbiano o no per oggetto cose esteriori, appartengono sempre per se stesse allo stato interno, come determinazioni dello spirito, ne segue che il tempo è una condizione a priori di tutti i fenomeni in genere, e, propriamente, la condizione immediata dei fenomeni interni (della nostra anima) e la condizione mediata

17. Spazio e tempo sono tutti due forme a priori della sensibilitá; qual è il loro reciproco rapporto? Sappiamo che lo spazio è la forma del senso esterno e il tempo dell'interno. Ora è chiaro che una rappresentazione esterna, non essendo qualcosa che avvenga fuori di me, ma formando parte del mio stato interno, debba essere sottoposta anch'essa alle leggi del senso interno, cioè al tempo. Dunque, il tempo è immediatamente la forma dei fenomeni interni, e mediatamente quella degli esterni. Di qui la sua generalitá e comprensivitá maggiore rispetto allo spazio, il quale abbraccia soltanto i fenomeni esteriori.

anche dei fenomeni esterni. Se io posso dire a priori: — tutti i fenomeni esteriori sono nello spazio, e son determinati a priori, secondo i rapporti dello spazio; posso poi dire, in base al principio del senso interno, in modo del tutto universale: — tutti i fenomeni in genere, cioè tutti gli oggetti dei sensi, sono nel tempo e stanno necessariamente in rapporti di tempo.

V

Le matematiche confermano questa dottrina.

18. Poiché le proposizioni della geometria sono conosciute sinteticamente a priori e con apodittica certezza, io domando: donde si tolgono tali proposizioni e su che si appoggia il nostro intelletto per giungere a siffatte veritá necessariamente e universalmente valide? Non v'è altra

---

18-20. La prova dell'aprioritá del tempo e dello spazio, ricavata dal carattere di universalitá e necessitá delle proposizioni geometriche, prende nome, come giá sappiamo dall'Introduzione, di prova trascendentale. Kant comincia col porre: le proposizioni geometriche hanno una certezza apodittica. Per es., che due rette non chiudano uno spazio è una proposizione la cui certezza è incondizionata e che non teme smentite dall'esperienza. Su che si fonda questa validitá?

Egli esamina successivamente le due tesi, dell'oggettivismo, che vuol ricavare il criterio di quel valore dal concetto dello spazio, preso come una realtá in sé, e dell'empirismo, che vuol fondarlo sulle proprietá empiriche dello spazio, constatate mediante l'esperienza.

via che il concetto o l'intuizione; ma entrambi sono dati a priori o a posteriori. Questi ultimi, cioè i concetti empirici, e l'intuizione empirica, su cui si fondano, non possono darci nessuna proposizione sintetica che non sia meramente empirica, cioè sperimentale; e questa, quindi, non ha mai l'assoluta necessitá e universalitá, che costituiscono la caratteristica di tutte le proposizioni della geometria.

19. Se il primo ed unico mezzo per giungere a siffatte conoscenze fosse dato da semplici concetti o intuizioni a priori, è chiaro che da semplici concetti non si potrebbe ricavare nessuna conoscenza sintetica, ma soltanto conoscenze analitiche. Prendete la proposizione: « due linee rette non possono chiudere uno spazio, e quindi non possono costituire una figura », e cercate di dedurla dal concetto di linea retta e di numero due. Oppure questa: « con tre rette è possibile una figura », e cercate di dedurla anch'essa da meri concetti. Tutto il vostro sforzo è vano, e

---

Ma la prima tesi non spiega il carattere sintetico delle proposizioni geometriche, perché l'analisi del concetto di spazio non può darci nulla d'individuato, come linee, figure, ecc. E la seconda tesi non spiega la validitá necessaria e universale (quindi a priori) delle proposizioni stesse, perché l'esperienza non può darci che sintesi empiriche, le quali non presentano che una mera regolaritá e costanza, e in ogni caso non hanno mai un valore a priori.

Di qui la necessitá di una terza tesi (che è quella kantiana), che non presupponga né la realtá oggettiva né l'esperienza soggettiva, ma che consideri lo spazio come il presupposto di entrambe. Secondo questa tesi, si giustifica la

vi vedete obbligati a ricorrere all'esperienza, come la geometria ha sempre fatto. Datevi dunque un oggetto nell'intuizione; di che specie è questa? è una intuizione pura a priori, o empirica? Se fosse quest'ultima, non potrebbe mai derivarne una proposizione universalmente valida e tanto meno apodittica, perché l'esperienza non può darvene. Voi, dunque, dovete porre il vostro oggetto a priori nell'intuizione, e su questo fondare la vostra proposizione sintetica. Se non vi fosse in voi una facoltá di intuire a priori; se questa condizione soggettiva non fosse insieme, secondo la forma, la condizione universale a priori, in cui soltanto l'oggetto della nostra intuizione esterna è esso stesso possibile; se l'oggetto (il triangolo) fosse qualcosa in se stesso senza riferimento al nostro soggetto: come potreste dire che ciò che vi è necessario nelle vostre condizioni soggettive per costruire un triangolo, debba appartenere necessariamente anche al triangolo in se stesso? Infatti, voi non potete aggiungere ai vostri concetti (delle tre linee) niente di nuovo (la figura), che debba poi

---

validitá oggettiva a priori delle proposizioni geometriche, perché alla formulazione di esse non è richiesto alcun ricorso all'esperienza o ad un oggetto per sé preso, ma solo un riferimento alle regole formali a priori della nostra sensibilitá. E una costruzione geometrica secondo queste regole avrá un valore oggettivo a priori, perché esse sono in pari tempo le regole secondo cui si costituisce il mondo degli oggetti, che viene in contatto con noi nell'esperienza. Noi non abbiamo perciò bisogno di apprendere sperimentalmente se la realtà esteriore si adatta agli schemi della nostra geometria

trovarsi necessariamente nell'oggetto; una volta che questo è dato prima della vostra conoscenza, e non mediante essa.

20. Se dunque lo spazio (e similmente il tempo) non fosse una semplice forma della vostra intuizione, che contiene le condizioni a priori, nelle quali soltanto le cose possono essere per voi oggetti esteriori, che senza di queste condizioni soggettive non sono niente in se stessi, voi non potreste assolutamente affermar nulla sinteticamente degli oggetti esteriori.

VI

FENOMENI E COSE IN SÉ.

21. Tempo e spazio sono perciò due fonti di conoscenze dalle quali possono ricavarsi a priori diverse conoscenze sintetiche, come uno splendido esempio ci offre la matematica pura, relativamente alla conoscenza dello spazio ed ai suoi

---

(né l'esperienza potrebbe mai dircelo); ma sappiamo a priori che la natura che può formare oggetto per noi di conoscenza, cioè la natura fenomenica, è geometricamente costituita.

Di qui si può già cominciare a comprendere il grande rivolgimento compiuto da Kant nella maniera comune di pensare: non è la realtà esterna che c'impone una data forma d'intuizione o di rappresentazione; ma, al contrario, la nostra più intima costituzione mentale impone alla realtà esteriore le proprie forme. Questo punto avremo agio di svolgerlo in seguito.

21. La realtà non può formare per noi oggetto di conoscenza se non ci si presenta nell'intuizione sensibile; e poiché

rapporti. Entrambi son dunque forme pure di ogni intuizione sensibile e rendono conseguentemente possibili proposizioni sintetiche a priori. Ma queste fonti di conoscenze a priori si determinano, appunto perciò (in quanto semplici condizioni della sensibilitá), i loro confini, e propriamente si riferiscono agli oggetti solo in quanto questi vengono considerati come fenomeni e non ci presentano le cose come sono in se stesse. I fenomeni soltanto sono il campo in cui essi sono validi; se si sorpassa questo campo, non si può oltre conferir loro nessun valore oggettivo.

22. A conferma di questa teoria dell'idealitá del senso esterno e interno, e quindi di tutti gli oggetti del senso, come semplici fenomeni, può riuscire molto utile questa osservazione: che tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione, non contiene altro che semplici

---

questa ha per forme a priori il tempo e lo spazio, la realtá, che forma per noi oggetto di conoscenza, è ordinata e compresa nei rapporti spaziali e temporali. Indagare quale sia la natura della realtá in se stessa, fuori di questi rapporti è impossibile, poiché noi non abbiamo un organo per intuirla direttamente, l'unica nostra intuizione (umana) essendo quella sensibile. E siccome l'oggetto dell'intuizione sensibile si chiama fenomeno, ne segue che la conoscenza umana abbraccia solo i fenomeni (cioè la realtà che apparisce nella forma del tempo e dello spazio) e non può affatto toccare le cose in se stesse. In questo consiste l'idealitá del senso esterno ed interno, e degli oggetti sensibili.

idealità

22. A conferma della teoria esposta nel numero precedente, Kant si vale della considerazione che la conoscenza intuitiva non ci dà che rapporti tra vari termini e non ci dice affatto che cosa siano i termini per sé presi, cioè fuori di quei rapporti. L'oggetto, che io vedo, mi si presenta con una certa

rapporti: di luoghi in una intuizione (estensione), di mutamento di luoghi (movimento), e di leggi secondo le quali questo mutamento viene determinato (forze motrici). Ma ciò che è presente nel luogo, o che fuori del mutamento di luogo agisce nelle cose stesse, non ci vien dato dall'intuizione. Ora, mediante semplici rapporti non si conosce una cosa in sé; dunque, è da ritenere che, poiché mediante il senso esterno nient'altro c'è dato fuori di semplici rappresentazioni di rapporti, esso può contenere nella sua rappresentazione solo il rapporto di un oggetto, e nulla di ciò che appartiene internamente all'oggetto in se stesso.

VII

Critica dell'idealismo soggettivo.

23. Se io con i miei concetti del tempo e dello spazio trascendo la sfera di ogni possibile esperienza, il che è inevitabile se li considero come

---

dimensione, forma, ecc.; ma questi caratteri mi dicono ciò che esso è rispetto a me, perché la mia organizzazione mentale è così fatta che io non posso rappresentarmi un corpo senza dimensione; ma non rivelano nulla di ciò che il corpo è in se stesso, indipendentemente da ogni relazione con me.

23-25. Il così detto idealismo soggettivo è una propaggine dell'empirismo. Come Kant dice (num. 25), esso consiste nell'asserire che non ci siano altri esseri fuori degli esseri pensanti, e che le altre cose che crediamo di percepire non siano che rappresentazioni soggettive degli esseri pensanti, senza nessuna realtà oggettiva. In altri termini, tutto il mondo

proprietá che appartengono alle cose in se stesse, allora può sorgere di qui un notevole errore, che riposa sopra un'apparenza, poiché quel che è una mera condizione soggettiva dell'intuizione delle cose (e certo vale per tutti gli oggetti dei sensi — quindi per ogni esperienza possibile), è spacciato da me come universalmente valido, perché io l'ho attribuito alle cose in se stesse, e non l'ho limitato alle condizioni dell'esperienza.

24. Dunque, è cosí erroneo che la mia dottrina dell'idealitá del tempo e dello spazio renda tutto il mondo sensibile una mera apparenza, che anzi essa è l'unico mezzo per assicurare l'applicazione di una delle piú importanti conoscenze, cioè di quelle che la matematica propone a priori, agli oggetti reali, e di guardarsi dal considerare il mondo sensibile come una mera apparenza. Mentre, senza una tale osservazione, è del tutto impossibile decidere se le intuizioni dello spazio e del tempo, che noi non attingiamo a nessuna esperienza e che tuttavia esistono a priori nella nostra rappresentazione, siano qualcosa di ben diverso da nostre escogitazioni chimeriche, a cui

---

esterno si riduce a una illusione, a un'apparenza, che ha il suo unico fondamento in noi, e nessun fondamento in una realtá diversa da noi. Cosí, il tavolo, che io ora percipisco, non è che il mio fenomeno soggettivo e non ha alcuna realtá fuori della mia rappresentazione.

Kant critica questa dottrina (num. 23), mostrando che l'errore, in esso latente, consiste nel far dello spazio qualcosa che appartenga alle cose in se stesse. Ond'è che, una volta mostrata la realtá meramente empirica e soggettiva dello spazio, si crede di aver resi soggettivi anche gli oggetti

non corrisponde nessun oggetto anche inadeguato, e quindi la geometria non sia essa stessa una mera apparenza. Al contrario, noi abbiamo potuto dimostrare l'inconfutabile valore di quest'ultima in riferimento a tutti gli oggetti del mondo sensibile, appunto perciò che questi sono semplici fenomeni.

25. L'idealismo consiste nell'asserzione che non vi siano altri esseri che quelli pensanti, e che le altre cose che noi crediamo di percepire nell'intuizione, non siano altro che rappresentazioni nell'essere pensante, senza che ad esse corrisponda in fatto alcun oggetto posto fuori di loro. Al contrario, io dico: ci son date delle cose come oggetti dei nostri sensi esistenti fuori di noi; solo che non sappiamo nulla di ciò che possano essere in se stesse, e non conosciamo che i loro fenomeni, cioè le rappresentazioni che essi producono in noi, in quanto colpiscono i nostri sensi. Perciò io ammetto pienamente che ci siano fuori di noi dei corpi, cioè delle cose che, benché a noi sconosciute per quel che possono essere in se stesse,

---

ai quali lo spazio si riferisce, cioè di poter negar loro ogni realtà indipendente dai soggetti percipienti.

La dottrina kantiana è molto diversa da questo idealismo soggettivo; essa ammette che siano date cose esistenti fuori di noi; solo che noi non possiamo conoscerle per quel che posson essere in se stesse, perché conoscerle significa già porle in relazione a noi, e quindi intuirle nelle forme della nostra sensibilità.

In contrapposizione con l'idealismo soggettivo, che riduce il mondo a un'apparenza dei soggetti, la filosofia kantiana prende il nome di *idealismo critico*.

sono tuttavia conosciute per le rappresentazioni che ci suscita il loro influsso sulla nostra sensibilitá, e a cui diamo il nome di corpo: il qual nome significa soltanto il fenomeno di quell'oggetto sconosciuto, e nondimeno reale. Si può chiamar questo, idealismo? Anzi, è il contrario.

Realismo critico
trasfigurato

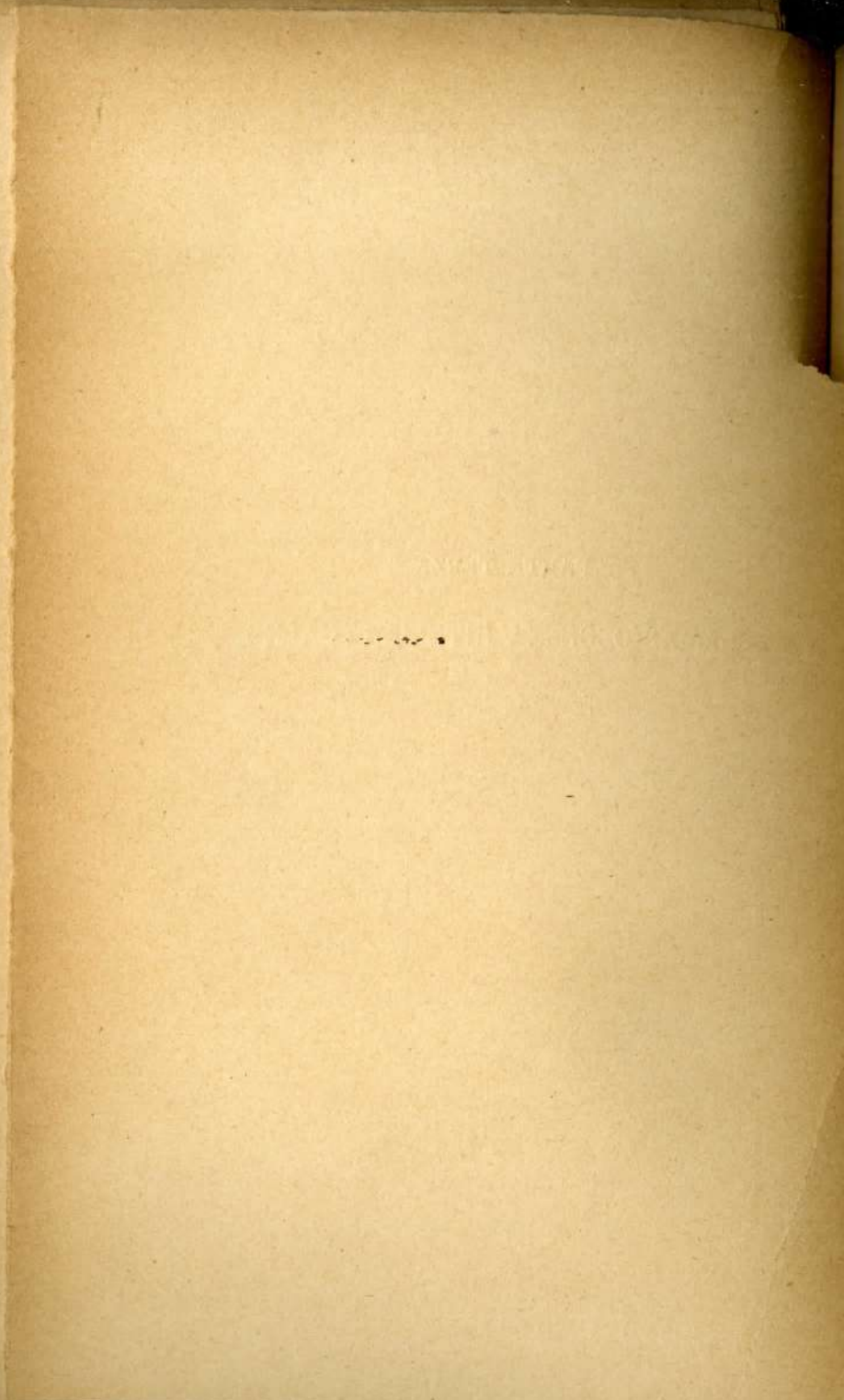
idealismo trascendentale

L'in sè di Kant non può dirsi oggettivo, nè soggettivo, nè subobiettivo — [perchè la sua intima natura non può da noi] essere conosciuta

L'in noi (ciò che resta tolto l'in sè) non può dirsi il soggettivo, perchè
1°/ sarebbe tale solo se l'in sè fosse S.
2°/ importa il soggettivo in relazione all'oggettivo
3°/ come effetto della sintesi a priori cioè della forma applicata alla materia
da un lato è soggettivo come unificazione del vari[o]
dall'altro è oggettivo come
a) [illegible] di valore universale e necessari[o]
b) realizzazione superiore d'oggettività

L'in noi, che è poi la realtà rispetto a noi, che forma per noi oggetto di conoscenza, è subobiettiva.

PARTE TERZA

LA CONOSCENZA INTELLETTUALE

INTRODUZIONE
ALLA PARTE TERZA

Lo spazio e il tempo sono, come sappiamo, le forme a priori, mediante le quali si ordina e si organizza il contenuto sensibile.

Ma si esaurisce con esse la produttivitá dello spirito? ed è completa l'organizzazione che esse ci dánno di quel contenuto? La risposta a questa seconda questione trarrá con sé la risposta alla prima.

Io vedo un corpo che si muove, occupando successivamente le posizioni *A*, *B*, *C*, ecc. La rappresentazione di questo movimento in tanto è possibile in quanto sta a fondamento di essa un'unica intuizione spaziale, sulla quale sono, per cosí dire, tramati i varii punti *A*, *B*, *C*. Se anche lo spazio variasse in questo movimento, noi non potremmo riconoscere che lo stesso corpo, che un momento fa era in *B*, ora sia in *C*: non basta la variazione a costituire il movimento, ma bisogna che qualcosa resti identico attraverso di essa; senza di che la variazione medesima non sarebbe possibile.

Ma è sufficiente l'identitá dello spazio a spiegare la rappresentazione del movimento? Che l'intuizione dello spazio ne sia come il sostrato, si riconosce facilmente; ma se questo sostrato è condizione *sine*

qua non perché il corpo in questione sia rappresentato come lo stesso corpo nei due momenti *A* e *B*, e quindi si possa aggiungere sinteticamente l'un momento all'altro, non però esso ci spiega come avvenga la sintesi, o in virtú di qual criterio si aggiunga l'una determinazione all'altra. Lo spazio, indeterminato com'è, non può darci ragione dell'unificazione che noi compiamo delle varie posizioni del corpo nell'unica idea del corpo che si muove.

Anzi, se ben si osserva, la sua funzione si limita a questo, che per mezzo suo il contenuto sensibile ci si prospetta come una molteplicitá o varietá (da unificare e non unificata). Infatti, senza la rappresentazione dello spazio, potrei io dire che le impressioni che ricevo da un corpo in movimento mi diano l'idea di una varietá di posizioni del corpo? No: esse mi apparirebbero senza nessun ordine, senza nessuna continuitá, o forse apparirebbero e scomparirebbero subito, senza lasciar traccia; mentre solo in quanto sono tramate sopra un'unica e ben definita intuizione spaziale, mi appaiono come posizioni varie di un corpo. Dunque lo spazio si limita a prospettare una varietá o molteplicitá di rappresentazioni; e non ci dá affatto l'unificazione di quelle rappresentazioni stesse. Noi possiamo aggiungere, che esso prepara, appronta la materia sensibile per un'elaborazione ulteriore del pensiero, senza che però questa elaborazione sia direttamente opera sua.

E lo stesso si può ripetere del tempo, che, nell'esempio riferito del movimento, non fa che prospettarci una successione ben definita di stati, cioè una molteplicitá rappresentativa, sulla quale eserciterá la sua opera una facoltá piú elevata dello spirito.

Ora, per continuare il nostro ragionamento sull'idea del moto, noi ci chiediamo: in virtú di quale principio avviene la sintesi tra le varie rappresentazioni del corpo nelle sue posizioni successive, nell'idea unica e centrale del corpo che si muove? Qui l'impressione sensibile non può decidere nulla, perché essa mi dá come tanti momenti staccati, o tante immobilitá, e non il movimento. Senza contare che l'impressione, che mi dá il corpo quando si trova nella posizione *B*, è diversa da quella che mi dava nella posizione *A* (il suo colore si è attenuato con la lontananza, il suo rumore è diminuito, ecc.); quindi, a voler dare ascolto all'impressione sensibile, io dovrei concludere che non è lo stesso corpo in *A* e in *B*, e negare nel modo piú completo il movimento.

Quale è quella x, sulla quale si appoggia il mio pensiero per farmi riconoscere che è lo stesso corpo che passa da *A* in *B*? Supponiamo che in un momento dato io mi rappresenti il corpo in *A*, e che in un momento successivo io sia diventato un altro, per un improvviso miracolo, cioè che non conservi piú la mia identitá di coscienza nei due momenti: in questa ipotesi, io non potrò piú in nessun modo riconoscere se il corpo, che nel secondo momento mi rappresento in *B*, sia lo stesso corpo che mi rappresentavo in *A*. Ma se, come in realtá avviene, io conservo la mia identitá di coscienza nei due momenti, allora posso riferire all'identico *Me* i due stati rappresentati, e dire: lo stesso corpo è rappresentato in *A* e in *B*.

***

Ma noi ci siamo soltanto avvicinati alla soluzione del difficile problema, senza per altro ancora toccarla. Che sia necessaria l'identitá del mio *Io* o

della mia coscienza nei varii momenti perché la sintesi delle diverse posizioni del corpo abbia luogo, sembra ammissibile solo per rendere possibile l'unitá in me di quel molteplice; ma non è in ogni caso sempre presupposto che quell'unitá avvenga nell'oggetto in se stesso? Ciò è vero se l'Io, la coscienza, viene intesa nel senso dell'empirismo: perché, allora, non è in essa incluso, ma presupposto l'oggetto. Invece, cerchiamo di conquistare un punto piú profondo, che stia alla radice del soggettivo e dell'oggettivo, e che sia il fondamento comune cosí della sintesi che avviene in me delle rappresentazioni del corpo nelle sue varie posizioni, come delle posizioni del corpo stesso oggettivamente considerate. E noi possiamo infatti concepire *una coscienza generale*, comune a tutti gli esseri pensanti, che sia il centro unico a cui tutti gli oggetti si riferiscono e da cui traggono la loro unitá.

Questa concezione non ha nulla di strano, perché non si tratta di amalgamare oggetti materiali a un principio immateriale qual è la coscienza; ma gli oggetti di cui si parla, come giá sappiamo, non sono cose in sé, ma fenomeni, e richieggono quindi una unitá non materiale (come quella di un tavolo su cui debbano incollarsi), ma formale, come quella d'una coscienza, di un pensiero unico, che li condensi in un solo principio. Questa coscienza una e identica deve valerci a spiegare tutta l'unificazione del molteplice dei fenomeni.

Nell'esempio citato del movimento di un corpo, l'unificazione dei varii momenti è resa possibile dal riferimento di tutti a un'identica coscienza, che, essendo egualmente presente in ciascuno, può concepire nell'unitá sua quel molteplice.

coscienza generale
unico centro di tutti gli oggetti
comune a tutti gli esseri pensanti
egualmente presente in tutti i soggetti

***

Ma qui ci si può presentare una difficoltá. Non è questa coscienza qualcosa di generico ed indifferenziato, e non è al pari dello spazio insufficiente a spiegarci la sintesi del molteplice? Questa difficoltá esisterebbe, se la coscienza fosse una sostanza o un sostrato a cui dovessero riferirsi per opera propria le rappresentazioni. Invece noi dobbiamo concepirla come un'*attivitá*, in cui la sintesi non è giá data per un inesplicabile miracolo, ma si produce secondo proprie regole. Cosí, la rappresentazione di un movimento non richiede una identica coscienza come spettatrice passiva di ciò che accade, ma come principio attivo che produce secondo proprie leggi la sintesi delle diverse determinazioni. Né questa unificazione è giá data prima nell'oggetto, perché l'oggetto, come vedemmo, non è che il semplice fenomeno sensibile, il quale ci è dato come una molteplicitá non ancora fusa; ma si dá solo in virtú dell'attivitá della coscienza, che diviene in tal modo il principio interno di organizzazione degli oggetti.

D'altra parte, anche la rappresentazione del movimento in me (intesa come semplice visione mia di un oggetto indipendente dell'io empirico) presuppone questa stessa attivitá: la coscienza non vede, non conosce il suo oggetto se non producendolo. Solo in quanto agisce in me, nella profonditá del mio spirito un principio cosciente che produce la sintesi, io posso riprodurre questa sintesi in me, e rappresentarmi il movimento.

Per conseguenza, l'atto di unificazione della coscienza essendo il presupposto dell'unificazione, tanto nel soggetto empirico quanto nell'oggetto empirico, e

non presupponendo a sua volta nulla, è chiamato da Kant *originario*, o, piú precisamente, *appercezione originaria*.

Questo atto è spontaneo perché crea un'unitá che non esisteva giá negli oggetti, ed è a priori, perché non presuppone l'esperienza, ma la condiziona.

Se ora vogliamo generalizzare il risultato ottenuto, e ci chiediamo in virtú di quale principio tutta la realtá ci appare come un sistema ben ordinato di fenomeni che formano tutti insieme un unico mondo, un unico contesto di esperienza, dobbiamo rispondere che ciò avviene perché nella profonditá del nostro spirito agisce un principio di unificazione, la coscienza, che integra la molteplicitá dispersa dei fenomeni, imprimendovi il segno della propria unitá. L'unitá non è qualcosa di materiale, che stia aderente agli oggetti, ma è un principio formale, interno, di organizzazione, che scaturisce dalla spontaneitá dello spirito: non è l'unitá del mondo che impone l'unificazione al pensiero, ma l'unitá del pensiero è il principio interiore dell'unificazione del mondo.

***

Questa legge dell'appercezione costituisce la suprema legge dell'intelletto; ma essa ha bisogno di ulteriore specificazione, perché possa spiegarsi la salda organizzazione di tutto l'edificio dell'esperienza. E tale specificazione è possibile in quanto che essa non è una forma vuota, a mo' di recipiente; ma è una forza organizzatrice, attiva, capace di individuarsi in forme ben determinate. Cosicché noi possiamo concepire tanti atti spontanei dello spirito, che costituiscano come una varietá intimamente compenetrata dall'unitá dell'appercezione originaria, e

che siano come le leggi universali secondo cui si organizza il mondo dei fenomeni. Kant chiama questi atti *categorie*, e ci dá un'intera tabella di categorie, suddivise a seconda delle diverse funzioni a cui adempiono. Cosí, dalle funzioni dell'intelletto di quantificare, qualificare gli oggetti e stabilire relazioni tra loro (la relazione, ad es., di sostanza e accidente, di causa ed effetto o di azione reciproca), prendono nome le categorie di quantitá, qualitá, relazione. Esse sono come i mezzi che l'attivitá unificatrice dell'intelletto si crea per organizzare la realtá fenomenica.

Noi ci risparmiamo la pena di esporre minutamente la tabella delle categorie kantiane, perché la sua compiutezza non è che apparente, e per giunta fa perdere di vista l'intima natura delle categorie, le quali non sono affatto dati che si possano elencare, ma atti del pensiero, che adempiono alla funzione unificatrice di esso.

Se ora vogliamo vedere in opera le categorie, ritorniamo ancora una volta all'esempio del movimento. L'unificazione dei varii momenti del mobile si dá in virtú della coscienza che, pensandosi come identica in tutti i momenti, li aggiunge sinteticamente l'uno all'altro, nel pensiero unico del corpo che si muove. Ma quale è il carattere specifico della sintesi? Io dico: « nel passaggio da *A* a *B*, la sostanza del corpo resta identica e variano soltanto le sue relazioni con gli altri corpi ». Qui l'attivitá unificatrice della coscienza si specifica nella categoria della s o s t a n z a; e, a sua volta, l'identitá della sostanza trova il suo fondamento nell'identitá della coscienza, che appercepisce.

Un altro esempio: « ogni effetto ha la sua causa ». Il principio di c a u s a l i t á non è derivato dall'esperienza: altrimenti io non potrei dire a priori, con

apodittica certezza, che ogni effetto ha la sua causa; ma è una categoria, cioè una specificazione della funzione unificatrice dell'intelletto. E come si spiega che quel principio si applica alla realtá? (Cosí potrebbe chiedere il lettore che ancora non avesse ben compreso.) La risposta è che esso si applica alla realtá oggettiva perché questa risulta di fenomeni, dei quali si può dire a priori, che sono causalmente determinati.

Delle categorie, insomma, possiamo ripetere quel che abbiamo detto delle forme della sensibilitá: che esse valgono nella realtá oggettiva, perché questa non si costituisce indipendentemente da loro, ma le presuppone e ne è determinata. Non è dunque la realtá esterna che m'impone, mediante l'esperienza, di pensare i fenomeni secondo il principio di causa; ma al contrario è il pensiero il quale impone alla realtá esterna la sua legge; e la natura non può non conformarvisi, una volta che essa non è che fenomeno, e, come tale, è organizzata secondo le norme della coscienza di cui è oggetto.

E se chiamiamo *natura* il complesso dei fenomeni in quanto sono regolati da leggi universali e formano un contesto unico di esperienza, possiamo dire che il fondamento a priori che rende possibile la natura va ricercato nell'attivitá dell'intelletto, cioè nell'attivitá legislativa a priori della mente. E questo stesso principio ci dará ragione anche di ciò che empiricamente si distingue dalla natura, come quella conoscenza di essa che prende il nome di scienza fisica: infatti, i criteri di ogni costruzione scientifica sono rivolti a creare, dalle impressioni immediate e sconnesse dei sensi, una ben salda unitá di leggi e di principii, cioè son rivolti in quel senso stesso che è determinato dall'intima costituzione dell'intelletto umano.

***

Se ora vogliamo ricapitolare il fin qui detto, esprimendoci, come fa Kant, nella forma della logica formale, possiamo dire: l'intuizione per sé presa non ci offre che un molteplice, che prepara, ma non contiene ancora un'unitá; l'unificazione di questo molteplice è l'opera che compie l'intelletto secondo le sue leggi a priori, che possiamo chiamare *concetti.* Idealmente, noi separiamo intuizioni da concetti, per determinare il contributo di ciascuno di essi alla conoscenza; ma in concreto essi si presentano indissolubilmente fusi. Intuizioni senza concetti sarebbero cieche; concetti senza intuizioni sarebbero vuoti. Solo la loro *sintesi* ci dá la conoscenza nella sua realtá piena. È meramente empirica questa sintesi? No, ché altrimenti non si potrebbe spiegare la validitá universale e necessaria dei principii della fisica. Al contrario, lungi dal presupporre l'esperienza, ne è il presupposto; ond'è che si produce secondo le leggi pure a priori dell'intelletto. Kant la chiama: *sintesi a priori.*

Nella sintesi a priori, il soggetto (il dato dell'intuizione) è fuso col predicato (concetto puro o categoria), e l'attivitá che crea questa fusione prende il nome di attivitá giudicante o, semplicemente, di *giudizio.*

Nel giudizio: « tutti i fenomeni sono causalmente condizionati », quale è il fondamento della sintesi del soggetto (fenomeno) col predicato (causalitá)? La forma verbale nulla lascia trasparire; ma è chiaro che l'unione di momenti cosí diversi non possa aver luogo da sé, e presupponga un'a t t i v i t á s i n t e t i c a. Questa è la *coscienza,* che, riferendo il molteplice sensibile (il fenomeno) alla propria legge unificatrice,

cioè all'unitá dell'esperienza, lo unifica secondo il principio di causalitá. Il soggetto empirico e il predicato empirico del giudizio presuppongono, dunque, un soggetto puro o *appercezione pura* che li traversi entrambi, imprimendo loro il segno della propria unitá. Questa identitá di coscienza che costituisce l'atto dell'appercezione, si esprime anche, nel linguaggio kantiano, col termine «*Io penso*», come per denotare che la molteplicitá sensibile trova la propria unitá solo in quanto è oggetto di un unico pensiero, che, essendo egualmente presente nelle varie parti di essa, è la condizione formale della loro unificazione.

Percezione

Appercezione

I

Il pensare.

1. Cómpito del senso è d'intuire; cómpito dell'intelletto è di pensare. Pensare significa: unire le rappresentazioni in una coscienza. Questa unione o ha origine in modo meramente relativo dal soggetto, ed è contingente e soggettiva; od ha un'esistenza indipendente, ed è necessaria e oggettiva.

2. L'unione delle rappresentazioni in una coscienza è il giudizio. Dunque, *pensare* è identico a *giudicare*, ossia riferir rappresentazioni in generale a giudizii. Per conseguenza, i giudizii o sono meramente soggettivi, quando le

---

1-2. Il pensiero, come sappiamo, non aggiunge nulla al contenuto delle rappresentazioni, ma la sua funzione consiste nel creare la forma dei loro rapporti. Di qui si rileva il carattere tutto peculiare del pensiero di fronte al senso, e la necessitá di distinguere l'uno dall'altro.

L'unificazione del contenuto rappresentativo, che prende nome di giudizio, può essere riferita o alla mia coscienza empirica particolare, e allora ha una validitá meramente soggettiva; o a una coscienza generale, cioè indipendente dai limiti dei singoli soggetti, e in tal caso ha un valore universale per tutti gli uomini, e cioè oggettivo. Noi però non

rappresentazioni vengono riferite ad una coscienza in un soggetto soltanto, e sono in esso riunite; o sono oggettivi, quando vengono uniti in una coscienza in generale, cioè in modo necessario.

3. Questa unione in una coscienza è o analitica, mediante identitá, o sintetica, mediante connessione ed aggruppamento di diverse rappresentazioni l'una con l'altra.

4. L'esperienza consiste nella connessione sintetica dei fenomeni (percezioni) in una coscienza, in quanto siffatta connessione è necessaria. Perciò i *concetti puri* dell'intelletto son quelli sotto ai quali debbono venir sussunte tutte le perce-

---

dobbiamo raffigurarci questa coscienza generale come un'entitá che sia riposta chi sa dove; ma come quell'attivitá normale che è comune a tutti i soggetti, senza aver la ristrettezza e i limiti che son propri di ciascuno. Quest'attivitá è dunque presente, o come si suol dire, immanente, alla coscienza empirica e costituisce l'aspetto piú profondo di essa: quello, cioè, per cui tutti gli uomini riescono a interpretare e a comprendere i rispettivi stati d'animo. Se infatti gli uomini si parlano e s'intendono, ciò vuol dire che al di lá di quel che è strettamente soggettivo esiste una coscienza comune a tutti, che è il fondamento di ogni comunicazione.

3. Giá conosciamo la distinzione dei giudizii analitici e sintetici: nei primi, il concetto del soggetto contiene giá il predicato; quindi l'unione si fa in virtú del principio d'identitá; negli altri, invece, il predicato e il soggetto sono l'uno fuori dell'altro, e la loro unione richiede un atto di sintesi.

4. L'esperienza, a cui Kant intende riferirsi, è costituita dal complesso dei fenomeni in quanto formano un unico contesto, cioè sono unitariamente determinati. Perché questa esperienza sia possibile non basta una sintesi empirica, che ci darebbe una connessione priva di valore oggettivo, ma occorre una sintesi a priori, di validitá universale e necessaria.

zioni, prima che possano servire come giudizii empirici, nei quali l'unitá sintetica delle rappresentazioni sia rappresentata come necessaria e universalmente valida.

II

L'UNIFICAZIONE DEL MOLTEPLICE SENSIBILE.

5. Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in una intuizione che è meramente sensibile, cioè non è altro che ricettivitá, e la forma di questa intuizione può esser data a priori nella nostra facoltá rappresentativa, senza essere quindi altro che il modo come il soggetto viene modificato.

6. Invece l'unificazione (*coniunctio*) di un molteplice in generale non può avvenire in noi mediante i sensi, e quindi non può neppure essere contenuta nella forma pura dell'intuizione sensibile; infatti essa è un atto della spontaneitá dell'attivitá rappresentativa. E poiché questa va

---

Quindi, i giudizii empirici nei quali noi pensiamo quell'esperienza, debbono presupporre dei giudizii puri, nei quali il predicato esprima una funzione a priori dell'intelletto (sia cioè un concetto puro o una categoria).

5-6. I sensi ci dànno una molteplicitá di rappresentazioni; l'intelletto unifica questo molteplice con un atto che scaturisce dalla spontaneitá sua. Kant dimostra questa spontaneitá, non solo affermando che l'unificazione non può esser data nell'oggetto, ma accennando ancora che l'unificazione nell'intelletto (in noi) è il presupposto dell'altra. E, poiché

chiamata intelletto, per distinguerla dalla sensibilitá, ne segue che ogni unificazione, ne siamo o no coscienti, e tanto se è unificazione del molteplice dell'intuizione o di svariati concetti, e nel primo caso, tanto se concerne l'intuizione sensibile o non sensibile, è un atto dell'intelletto, che noi possiamo indicare col nome generale di sintesi, per fare con ciò notare, che noi non possiamo rappresentarci nulla come unificato nell'oggetto, che non abbiamo prima noi stessi unificato, e che tra tutte le rappresentazioni quella dell'unificazione è l'unica che non può essere data dagli oggetti, ma può essere solo operata dal soggetto, perché è un atto della sua spontaneitá.

7. Ci si accorge di qui facilmente che questo atto deve essere originariamente unico ed egualmente valido per tutte le unificazioni, e che la

---

non è data, né derivata da altra, la funzione unificatrice non può essere che spontanea e a priori. Ma perché non è data nell'oggetto? Il lettore esperto deve potere ormai risponder da sé, solo che ponga mente al carattere formale dell'unificazione, e al carattere sensibile, fenomenico, dell'oggetto (che costituisce quindi una mera molteplicitá).

7. Se la funzione dell'intelletto dev'essere di unificare, è chiaro che l'atto con cui essa l'adempie sia unico e ugualmente valido per tutti, altrimenti avremmo tante unificazioni parziali, che prese insieme formerebbero una molteplicitá.

L'analisi presuppone la sintesi, e non viceversa; le filosofie dommatiche, le quali ammettono un oggetto in sé organizzato indipendentemente dalla nostra coscienza, considerano come originaria l'analisi, che è il primo atto con cui il pensiero possa far suo l'oggetto (supposto giá costituito); ma una tale analisi presuppone una sintesi originaria che dia il principio stesso dell'organizzazione dell'oggetto. E tale è appunto la sintesi di cui si parla.

divisione o analisi, la quale sembra esserne l'opposto, la presuppone sempre; infatti, dove l'intelletto non ha prima nulla unificato, ivi esso neanche può nulla dividere, perché solo mediante esso deve ogni cosa esser data all'attivitá rappresentativa come unificata.

III

Il carattere specifico dell'unificazione.

8. L'*Io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, ché altrimenti qualcosa verrebbe in me rappresentato senza che potesse essere pensato; il che val quanto dire: la rappresentazione sarebbe o impossibile o, almeno per me, un niente. La rappresentazione che può esser data prima di ogni pensiero si chiama intuizione. Dunque, tutto il molteplice dell'intui-

---

8. L'*Io penso*, come abbiamo già detto nell'Introduzione, esprime l'identitá di pensiero come termine di riferimento del molteplice sensibile da unificare. Se non fosse lo stesso soggetto che pensasse i varii momenti *A*, *B*, *C*, dove mai potrebbe risiedere il criterio per aggiungere sinteticamente l'uno all'altro e concepirli nell'unitá? L'oggetto, che io veggo innanzi a me, dá un suono: ora, la sensazione di suono non ha nessun rapporto con quella del colore o della forma dell'oggetto: come, dunque, io dico che lo stesso oggetto, che io vedo, dá un suono? La sintesi delle due sensazioni richiede che la mia coscienza sia presente a entrambe, perché senza questo identico riferimento, resterebbero sconnesse e disgregate. Tale è il senso dell'espressione kantiana che l'*Io penso* deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni.

zione ha un necessario riferimento all'*Io penso* nello stesso soggetto in cui questo molteplice si trova.

9. Questa rappresentazione è però un atto della spontaneitá, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilitá. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dalla empirica, o anche *appercezione originaria*, perché essa è quella stessa autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione *Io penso* (che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica), non può essere accompagnata da nessun'altra.

10. Io chiamo ancora l'unitá di essa: *unitá trascendentale dell'autocoscienza*, per indicare la possibilitá della conoscenza a priori che da essa deriva. Infatti le varie rappresentazioni, che sono date in una intuizione determinata, non sarebbero tutte insieme le mie rappresentazioni,

---

9. L'Io penso, come condizione soltanto formale della sintesi non può appartenere al senso, che ci offre il semplice contenuto di essa; il suo carattere inoltre è la spontaneitá, mentre quello del senso è la ricettività.

10. Trascendentale è per Kant ciò che, pur essendo fuso con l'esperienza, si distingue idealmente da essa in quanto costituisce il presupposto formale della sua possibilitá. Cosí l'appercezione pura, in atto, coincide con l'appercezione empirica, ma è trascendentale, perché ne è il presupposto, o la condizione a priori.

Kant distingue i termini *coscienza* e *autocoscienza*, e pone questa a fondamento di quella. Io ho *coscienza* degli oggetti, in quanto li percepisco; ma questa coscienza di « altro » presuppone la coscienza del *Me*, cioè il riconoscimento dell'identitá mia nel percepire, in virtú del quale riconoscimento io

se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza. In altri termini, come rappresentazioni mie (ne abbia io o no coscienza) esse debbon essere necessariamente conformi alla condizione, nella quale soltanto possono coesistere in un'autocoscienza universale, perché altrimenti non mi apparterrebbero affatto. Da questa unificazione originaria si possono dedurre molte cose.

11. E cioè, questa identitá universale dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solo mediante la coscienza di questa sintesi. Infatti la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sé dispersa e senza riferimento all'identitá del soggetto.

---

chiamo mie le percezioni stesse. Questa coscienza del Me è l'*autocoscienza*; e la percezione del Me nell'atto del percepire gli oggetti è l'*appercezione*; entrambi esprimono un medesimo atto, cioè un riferimento al soggetto, come condizione d'una unificazione nell'oggetto.

11. Noi dobbiamo tener nettamente distinte tre cose, per intendere ciò che Kant dice in questo numero: la *coscienza empirica*, l'*unitá analitica dell'appercezione* e l'*unitá sintetica dell'appercezione* stessa. La coscienza empirica è quella che si riferisce immediatamente all'oggetto senza riferimento al soggetto, come quando dico: vedo un calamaio, una penna ecc., senza riflettere che sono io che vedo. L'unitá analitica dell'appercezione consiste in ciò, che io, riflettendo su me stesso, riconosco che sono l'identico io nelle varie percezioni che ho degli oggetti, e quindi le attribuisco tutte a me. Ma questa unitá analitica, semplicemente riflessiva, presuppone un'identitá sintetica, per cui io compongo le percezioni nella mia coscienza. In altri termini, in tanto posso riconoscere

Questo riferimento non avviene ancora con ciò, che io accompagno ogni rappresentazione con la coscienza, ma con ciò che io le compongo l'una con l'altra e mi rendo cosciente della loro sintesi. Dunque, solo con ciò, che io possò unificare una molteplicitá di rappresentazioni date in una coscienza, è possibile che io mi rappresenti ancora l'identitá della coscienza in queste rappresentazioni; vale a dire, l'unitá analitica dell'appercezione è solo possibile nel presupposto di una unitá sintetica. Il pensiero: — queste rappresentazioni date nell'intuizione mi appartengono tutte —, esprime lo stesso che: — io le connetto in una autocoscienza, o posso almeno connettervele; — e sebbene esso non sia ancora la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, pure presuppone la possibilitá di quella sintesi. In altri termini, solo con ciò, che io posso concepire il molteplice delle rappresentazioni in una coscienza, mi è lecito chiamar mie quelle rappresentazioni nel loro complesso; altrimenti, dovrei avere un Io diverso e variopinto per quante rappresentazioni ho, delle quali sono cosciente.

---

l'unitá del mio oggetto, in quanto effettivamente l'unifico. La coscienza come spettatrice presuppone la coscienza come attrice. Espresso in termini generali, questo principio suona cosí: io conosco solo quel che fo, quel che produco, e lo conosco in quanto lo produco.

Se l'Io, aggiunge Kant, non conservasse la sua identitá nella varietá delle percezioni, ma mutasse con loro, noi avremmo un Io colorato, sonoro ecc.: in altri termini, con gli stessi caratteri delle percezioni.

12. L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, come data a priori, è dunque il fondamento dell'identitá dell'appercezione stessa, che precede a priori ogni mio pensiero determinato. L'unificazione non è negli oggetti e non può essere tolta ad essi mediante la percezione e acquisita cosí all'intelletto; ma è invece una funzione dell'intelletto, il quale a sua volta non è altro se non la facoltá di unificare a priori, e di portare il molteplice di rappresentazioni date sotto l'unitá dell'appercezione. Questo è il principio supremo di tutta la coscienza umana.

13. Cosicché la prima conoscenza pura dell'intelletto, sulla quale si fonda tutto il resto del suo uso, e che insieme è del tutto indipendente da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, è il principio dell'unitá originaria **sintetica** dell'appercezione. La mera forma dell'intuizione sensibile esterna, lo spazio, non è ancora affatto una

---

12. Bisogna ancora tener presente un'altra distinzione più sottile; quella tra *identità* e *unità*. L'Io, abbiamo detto, permane identico nel variare delle impressioni sensibili. Ma è un'identitá inerte, immobile? No, perché essa non è qualcosa di dato, di posto, che possa poi esaurirsi col tempo; ma al contrario si dà continuamente, perché è in funzione dell'attivitá unificatrice. In altri termini, io mi riconosco identico nel fluire dei miei fenomeni perchè esercito continuamente la mia attivitá unificatrice, e cioè riferisco sempre attivamente la varietá loro alla mia identitá, al mio soggetto. Di qui la possibilitá di uno svolgimento della coscienza, pur nell'identitá sua: tale conseguenza, ricca di veritá nuove e profonde, non è stata tratta da Kant, ma solo dai suoi successori.

13. L'intuizione spaziale è un presupposto della sintesi del molteplice, ma non ci dá essa stessa questa sintesi.

conoscenza; essa dá solo il molteplice dell'intuizione a priori per una possibile conoscenza. Ma per conoscere qualcosa nello spazio, per es. una linea, io debbo tracciarla, e quindi operare una determinata unificazione sintetica del molteplice dato, in modo che l'unitá di questo atto sia nello stesso tempo l'unitá della coscienza (nel concetto di una linea); e solo con ciò un oggetto (uno spazio determinato) vien conosciuto. L'unitá sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza, della quale non ho soltanto bisogno per conoscere un oggetto, ma alla quale deve sottostare ogni intuizione per poter divenire un oggetto per me, perché altrimenti, e senza questa sintesi, il molteplice non può essere unificato in una coscienza.

E nemmeno nel campo della geometria che parrebbe appartenerle per intero, essa si dimostra da sé sola sufficiente a fornire i criteri delle costruzioni geometriche. In effetti, trattandosi di costruzioni (linee, figure, ecc.) è richiesta un'attività sintetica che unifichi le varie determinazioni spaziali e produca la linea, la figura, ecc. Ma tale attività produttiva noi sappiamo che è quella dell'intelletto. Quindi, in ultima istanza, a quest'ultimo vanno riferiti i fondamenti della geometria. E lo stesso può ripetersi dell'aritmetica. Il concetto di una somma, per es., implica una sintesi mentale delle unitá numeriche.

IV

Il giudizio e le categorie.

(Prol. 39-90)

14. Per trovare un tale principio, mi diedi alla ricerca di un atto dell'intelletto, che contenesse tutti gli altri, e che si distinguesse solo per varie modificazioni o momenti della unificazione nel pensiero del molteplice rappresentativo; e trovai che questo atto dell'intelletto consiste nel giudicare. Qui mi si presentava dinnanzi giá bell'e pronto, sebbene non ancora del tutto libero da errori, il lavoro dei logici, per mezzo del quale fui posto in grado di esporre una tavola completa di pure funzioni dell'intelletto, che per altro erano

---

14. L'atto dell'intelletto con cui si unifica il molteplice sensibile prende nome di *giudizio*. Cosí, quando io dico: «Tutti i fenomeni sono causalmente determinati», il molteplice (fenomeno) è unificato dall'intelletto mercé il predicato della causalitá. In ogni giudizio, il predicato esprime il carattere specifico dell'unificazione o la funzione determinata dell'intelletto di fronte al molteplice sensibile. Kant ha cercato di isolare ed enumerare compiutamente queste funzioni pure, liberando i predicati da tutto ciò che contenessero di empirico e considerando solo la forma intellettuale pura che essi esprimono. Una tale impresa era stata giá tentata da Aristotile; ma questi, non possedendo un criterio di distinzione tra ciò che è puro e ciò che è empirico, aveva enumerato una serie disgregata di concetti (categorie), confondendo i concetti puri (che esprimono la sola forma intellettuale della unificazione del molteplice) coi concetti empirici (che contengono dati tolti dall'esperienza).

indeterminate in riguardo ad ogni oggetto. Io riferii finalmente queste funzioni del giudicare agli oggetti in genere, o meglio alla condizione per determinare i giudizii come oggettivamente validi, e ne scaturirono concetti puri dell'intelletto, pei quali potevo essere fuori dubbio che solo essi, e tanti e non piú né meno, potessero costituire tutta la nostra conoscenza delle cose derivante dal solo intelletto.

15. Io li chiamai acconciamente, secondo il loro antico nome, categorie, a cui mi riservai — non appena dovessi condurre a termine un sistema di filosofia trascendentale — di aggiungere, col nome di predicabili, tutti i concetti da essi derivanti, sia con la loro reciproca connessione, sia con la forma pura del fenomeno (tempo o spazio), sia con la loro materia, in quanto non è ancora determinata empiricamente (oggetto della sensazione in genere).

16. Ma l'essenziale in questo sistema delle categorie, per cui esso si distingue dall'antica

---

15. Alle categorie in senso stretto, che sono le specificazioni dell'attività unificatrice dell'intelletto, Kant aggrega le altre forme a priori dello spirito come il tempo e lo spazio, che, pur essendo da esse distinte, hanno in comune il carattere a priori e la convergenza unica della loro azione a creare dalla materia sensibile un unico contesto di esperienza.

16. La rapsodia a cui Kant allude è quella aristotelica, di cui abbiamo giá parlato.

Quale è il valore delle categorie? Esse ci dánno la forma e non il contenuto dell'esperienza; quindi non valgono a costituire il minimo concetto di un oggetto, ma hanno bisogno che stia a loro fondamento l'intuizione, che conferisca il contenuto sensibile da elaborare.

rapsodia, che procedeva senza nessun principio, sí che esso soltanto merita di essere contato per filosofia, consiste in ciò, che per mezzo suo il vero significato dei concetti puri dell'intelletto e la condizione del loro uso può venire agevolmente determinato. Infatti, vi si mostra che quei concetti per se stessi non sono altro che funzioni logiche, e come tali non possono costituire il minimo concetto di un oggetto in se stesso, ma hanno bisogno che l'intuizione sensibile ne sia a fondamento; e in tal caso servono solo a ciò, che i giudizii empirici — i quali altrimenti sono indeterminati e indifferenti in riguardo a tutte le funzioni del giudicare — vengono determinati in riguardo ad esse categorie, onde si conferisce loro un valore universale e si rendono possibili **giudizii di esperienza** in generale.

V

SUMMA: COM'È LA NATURA STESSA POSSIBILE?

17. Questa questione, che è il piú alto punto che la filosofia trascendentale possa mai toccare, ed a cui essa ancora dev'essere portata, come a

17-18. Per *la soluzione alla prima questione fondamentale* vedi parte II; *la soluzione alla seconda questione fondamentale* è nella parte presente. Nella parte II Kant ha determinato quel che forma il contenuto dell'esperienza, e che risulta da fenomeni ordinati nella forma del tempo e dello spazio. Questo contenuto è ciò che si chiama *natura materialiter spectata*, cioè consi-

suo limite e compimento, contiene propriamente due questioni.

In primo luogo: com'è possibile in generale la natura, nel significato materiale, cioè secondo l'intuizione — in quanto è un complesso di fenomeni, costituito dallo spazio, dal tempo e da quel che li riempie entrambi, cioè dall'oggetto della sensazione? La risposta è: — per mezzo della proprietá della nostra sensibilitá, secondo cui essa viene colpita, nel modo che le è proprio, da oggetti, che in se stessi sono sconosciuti e del tutto diversi da fenomeni. Questa risposta è stata data con la soluzione alla prima questione fondamentale.

18. In secondo luogo: com'è possibile la natura nel significato formale, in quanto è un complesso delle regole alle quali debbono sottostare tutti i fenomeni, se debbono essere pensati come connessi in una esperienza? La risposta non può essere che questa: — essa è soltanto possibile per mezzo della proprietá del nostro intelletto, secondo

---

derata dal punto di vista della semplice materia sensibile, e non dalle leggi da cui è regolata.

Invece, in questa parte III Kant ci ha dato quel che costituisce la forma dell'esperienza, e che dá luogo alla *natura formaliter spectata*, cioè in rispetto alle leggi e ai principii che la reggono.

Il problema che qui si pone Kant: com'è possibile la natura in entrambi i significati? è la ricapitolazione di tutte le sue ricerche precedenti. Noi, infatti, sappiamo che i principii a priori non stanno a fondamento soltanto della conoscenza empirica della natura, ma della natura stessa, considerata non per quel che può essere in sé, bensì come oggetto d'una possibile esperienza.

cui tutte quelle rappresentazioni della sensibilitá vengono riferite necessariamente a una coscienza, mercé la quale (ovvero, mercé le sue regole) viene senz'altro reso possibile l'atteggiamento peculiare del nostro pensiero, e, in ultima istanza, l'esperienza, che è da distinguere completamente da ogni cognizione degli oggetti in se stessi. Questa risposta è stata data nel corso della soluzione della seconda questione fondamentale.

19. Vi sono molte leggi della natura, che noi possiamo conoscere solo per mezzo dell'esperienza; ma la conformitá alle leggi nella connessione dei fenomeni, cioè la natura in genere, noi non possiamo conoscerla per mezzo di nessuna esperienza, perché l'esperienza stessa ha bisogno di siffatte leggi, che sono il fondamento a priori della sua possibilitá.

---

19. I principii supremi dell'intelletto, cioè le categorie, sono in pari tempo le leggi supreme della natura, perché la natura non è altro che un complesso di fenomeni connessi e ordinati dall'attività immanente dell'intelletto. Queste leggi sono conoscibili a priori, perché non derivano dall'esperienza, ma ne formano il presupposto. Invece le leggi empiriche, le quali risultano dalla fusione delle forme pure con la materia sensibile, non possono essere conosciute che mediante l'esperienza. Insomma quel che sappiamo a priori è la conformitá in generale della natura alle leggi dell'intelletto; cosicché possiamo esser certi che, qualunque fenomeno nuovo ci si presenti, di cui non conosciamo ancora la legge particolare onde è governato, esso dovrá rientrare nei quadri della nostra esperienza organizzata, perché, come fenomeno, non può non sottostare alle leggi che regolano tutta la natura fenomenica. E questa certezza a priori è per noi l'impulso alla ricerca delle varie leggi particolari.

20. La possibilitá dell'esperienza in genere è dunque in pari tempo la legge universale della natura, e i principii fondamentali della prima sono essi stessi le leggi della seconda. Infatti noi non conosciamo altrimenti la natura che come il complesso dei fenomeni, cioè delle rappresentazioni in noi, e non possiamo quindi trarre la legge della sua connessione da nessun'altra parte, che dai principii fondamentali della connessione delle rappresentazioni in noi, cioè dalle condizioni dell'unificazione necessaria in una coscienza, che costituisce la possibilitá dell'esperienza.

21. La stessa proposizione fondamentale che è stata svolta in questa sezione — cioè, che le leggi universali della natura possono essere conosciute a priori — conduce giá da sé alla proposizione: che la piú alta legislazione della natura debba essere riposta in noi stessi, cioè nel nostro intelletto, e che noi non dobbiamo giá derivare

---

20. Se la regolaritá e normalitá dei fenomeni fosse da noi conosciuta solo mediante l'esperienza, e non a priori, noi potremmo dire che essa si riscontra in quella parte della realtá che giá conosciamo: ma non potremmo asserire con nessuna certezza che quel che ancora ignoriamo e al cui contatto ci porterá un giorno l'esperienza, sia soggetto alle stesse regole. Invece, poiché la conformitá dei fenomeni alle leggi è da noi conosciuta a priori, ci è lecito affermare che non solo quel che conosciamo, ma anche quel che potremo conoscere (o che appartiene a un'e s p e r i e n z a p o s s i b i l e) è incluso nelle dette leggi. Il principio dell'esperienza possibile è dunque il piú vasto che ci sia dato formulare a priori. Noi lo troveremo piú ampiamente analizzato nella IV parte.

21-22. Il giudizio « che la natura debba conformarsi alle leggi di un'esperienza possibile » è un giudizio sintetico a

le leggi universali della natura dalla natura per mezzo dell'esperienza; ma, viceversa, la natura, secondo la sua conformitá alle leggi, debba esser dedotta solo dalle condizioni della possibilitá dell'esperienza, che riseggono nella nostra sensibilitá e nell'intelletto. Infatti, come sarebbe altrimenti possibile conoscere a priori queste leggi, una volta che non son regole della conoscenza analitica, ma vere e proprie estensioni sintetiche di essa?

22. Un tale e tanto necessario accordo dei principii dell'esperienza possibile con le leggi della possibilitá della natura, non può darsi che per due cause: o queste leggi vengono attinte alla natura, per mezzo dell'esperienza, o viceversa la natura vien derivata dalle leggi della possibilitá dell'esperienza in genere, ed è del tutto univoca alla pura e necessaria normalitá di quest'ultima. La prima alternativa si contradice da sé, perché le leggi universali della natura possono e debbono esser conosciute a priori (cioè, indipendentemente da ogni esperienza) ed essere poste a fondamento di ogni uso empirico dell'intelletto. Dunque resta solo la seconda alternativa.

23. Noi dobbiamo però distinguere le leggi empiriche della natura, che presuppongono sempre

Distinzione

---

priori, che implica, come giá sappiamo, l'attivitá unificatrice dell'intelletto: quindi invano si cercherebbe di trarlo dall'analisi del concetto di natura (n. 21) o dalla sintesi empirica dell'esperienza (22): esso infatti richiede una sintesi originaria e primitiva, che stia a fondamento di entrambe.

23. Il valore di questa distinzione è stato giá esaminato al numero 19.

percezioni determinate, dalle leggi pure o universali della natura, che, senza che particolari percezioni ne siano a fondamento, contengono soltanto le condizioni della loro unificazione necessaria in un'esperienza. In riguardo a queste ultime, la natura e l'esperienza possibile sono del tutto univoche; e poiché quivi la normalitá riposa sulla connessione necessaria dei fenomeni in una esperienza (senza di che non possiamo affatto conoscere nessun oggetto del mondo sensibile), suona paradossale, sí, ma non perciò meno certo, se, in riguardo a quest'ultimo caso, io dico: l'intelletto non prende le sue leggi dalla natura, ma le prescrive ad essa.

24. Io domando se le leggi della natura sian riposte nello spazio e l'intelletto non faccia che apprenderle, ricercando semplicemente di scoprire il ricco significato che si cela in esso; ovvero

---

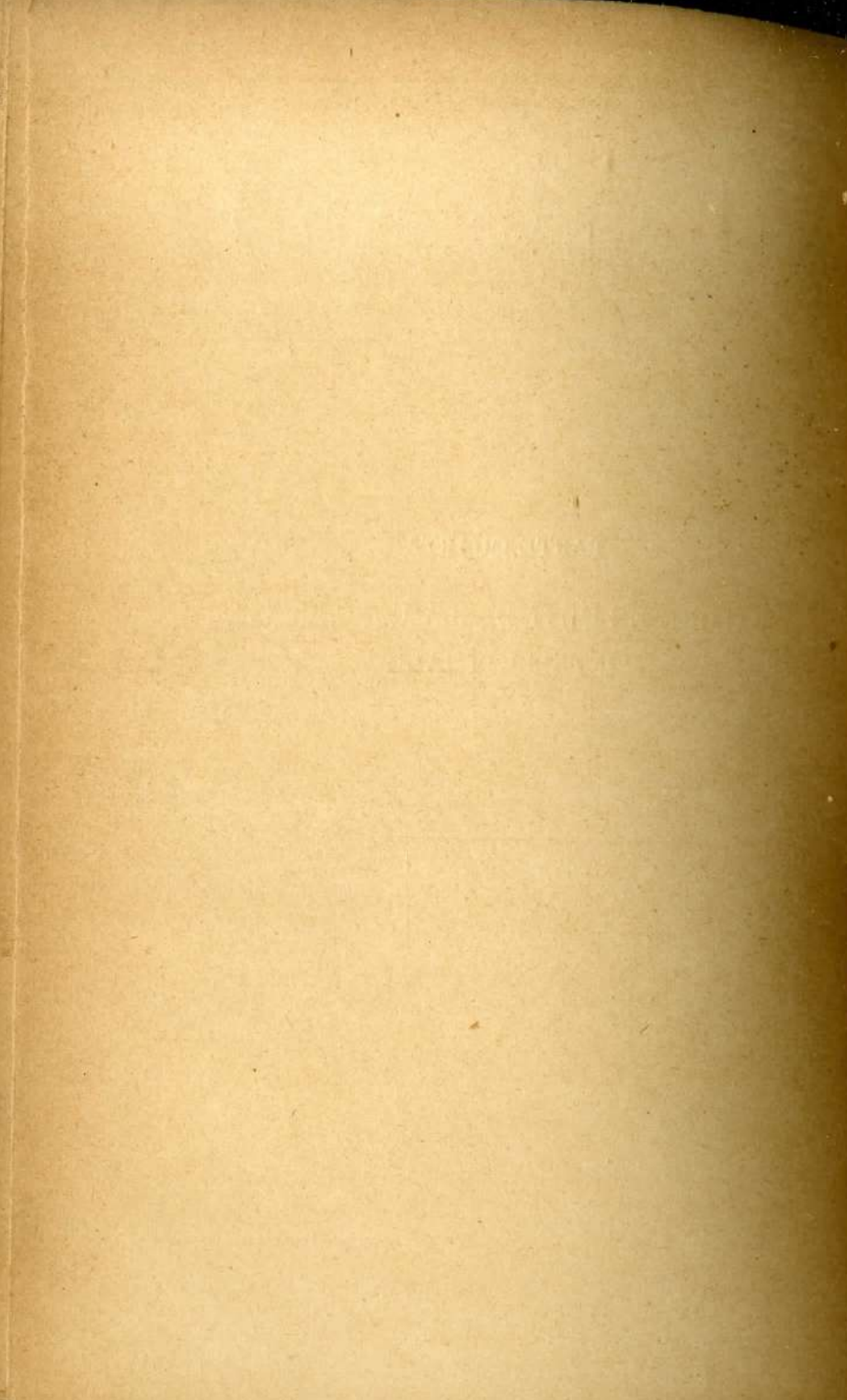
24. L'immaginazione ingenua che le leggi, che regolano la natura, siano riposte e quasi depositate negli oggetti materiali, è stata giá confutata da Kant, con la dimostrazione che gli oggetti, lungi dall'essere intelligibili per sé, presuppongono l'attivitá dello spirito. Questa immaginazione si presenta, in una forma meno ingenua e piú filosofica quando si nega il doppio grado di attivitá dello spirito, e si vuol ricercare nella sola intuizione dello spazio il fondamento delle leggi della natura. Ma lo spazio, cosí considerato, non contiene in sé nessun principio di differenziazione e di specificazione, che possa render conto del carattere tutto peculiare delle leggi. Anzi, come abbiamo visto nell'Introduzione, non soltanto le leggi della fisica, ma quelle stesse che presiedono alle costruzioni della geometria, non vengono affatto spiegate dall'intuizione spaziale, e richieggono una sintesi, che è opera dell'intelletto.

se sian riposte nell'intelletto e nella maniera onde questo determina lo spazio, secondo le condizioni dell'unitá sintetica, per cavarne tutti i suoi concetti. Lo spazio è qualcosa di cosí uniforme e di cosí indeterminato in rapporto a tutte le qualitá particolari, che in esso non si troverá nessun deposito di leggi naturali. Al contrario, ciò che determina lo spazio ad assumere la forma del cerchio, la figura del cono o della sfera, è l'intelletto, in quanto contiene il fondamento dell'unitá della costruzione di esse. La mera forma universale dell'intuizione, che si chiama spazio, è certo il sostrato di tutte le intuizioni che si possono determinare in oggetti particolari, ed in esso è senza dubbio la condizione della possibilitá e della molteplicitá di quegli oggetti; ma l'unitá di questi ultimi vien tuttavia determinata unicamente dall'intelletto, e, propriamente, secondo le condizioni che riseggono nella sua propria natura; perciò l'intelletto è l'origine dell'ordine universale della natura, in quanto comprende tutti i fenomeni secondo le sue proprie leggi, e con ciò pone in essere (a priori) la natura; ond'è che tutto ciò, che dev'esser conosciuto solo per esperienza, vien sottoposto necessariamente alle sue leggi.

NB.

Qui [in questo riassunto] Manca la teoria dello schematismo trascendentale lacuna imperdonabile perchè ci impedisce di capire come si stabilisce l'accordo dei fenomeni alle categorie

PARTE QUARTA

VALORE E LIMITI DELLA CONOSCENZA INTELLETTUALE

INTRODUZIONE

ALLA PARTE QUARTA

L'analisi precedente ha dimostrato l'esistenza di due fonti di conoscenza: l'intuizione e il concetto. Con la prima, altro non facciamo che prospettare in un modo bene ordinato una varietá d'impressioni sensibili; col concetto, poi, trasformiamo questa varietá in unitá, creando da essa un contesto unico di rapporti, che prende il nome di *esperienza*. L'esperienza non è dunque qualcosa di passivo, come una registrazione di dati affatto indipendenti da noi, ma è il prodotto dell'a t t i v i t á e l a b o r a t r i c e e u n i f i c a t r i c e d e l l o s p i r i t o. Ma se essa, nella regolaritá imponente delle leggi, dimostra tutta la potenza dello spirito e il grande valore di ciò che da esso scaturisce, d'altra parte poi rappresenta un freno e un limite efficace allo slancio creativo dell'attivitá spirituale, circoscrivendola entro precisi confini.

Infatti noi potremmo immaginare che i concetti, i quali hanno un'origine tanto diversa dalle impressioni dei sensi e muovono dalla spontaneitá dello spirito, avessero la forza di distaccarsi totalmente dalla realtá empirica, e foggiarsi un mondo a loro immagine e somiglianza. E in realtá la metafisica

pre-kantiana s'era foggiato un mondo di puri concetti, organizzati secondo regole proprie e autonome e disposti secondo una gerarchia di valori, senza nessun contatto con l'esperienza empirica. Per quanto fosse imponente un tale edificio, e i loro autori si sentissero, per mezzo suo, in grado di risolvere le piú alte quistioni, come quella della sostanza e dell'immortalitá dell'anima, della finitá o infinitá del mondo, e principalmente dell'esistenza e degli attributi di Dio; pure, mancava ogni solido fondamento all'edificio, o, se ve ne era qualche poco, era tolto in prestito all'esperienza, e poi dissimulato nel travestimento dei concetti.

Kant ha annullato per sempre le pretese di quella vecchia metafisica, mostrando che i concetti non sono realtá o enti, che possano sussistere per sé soli, ma sono semplicemente funzioni, che isolatamente prese non ci dánno la benché minima conoscenza della realtá delle cose, e non acquistano altrimenti un significato e un valore che se vengono riferiti a una materia giá data per altra via.

Ora noi sappiamo che la materia (del lavoro concettuale) non può esser data che dall'intuizione sensibile; dunque, solo in connessione con questa i concetti hanno un valore; senza di che non costituiscono che un vano gioco del pensiero con se medesimo.

***

Kant perciò distingue nettamente due questioni: quella del valore trascendentale e quella dell'uso trascendentale dei concetti. I concetti hanno un valore trascendentale perché non sono attinti all'esperienza, e costituiscono anzi il presupposto di essa; ma non hanno un uso trascendentale, cioè indipendente da ogni esperienza, appunto perché, come

semplici forme o funzioni, hanno bisogno di un contenuto su cui far presa.

L'unico valore dei concetti è dunque dipendente dalla condizione che essi, nel loro uso, non trascendano la sfera dell'esperienza.

Ma come va inteso questo principio? Forse che bisogna attendere dall'esperienza, a volta a volta, la conferma se un concetto valga o pur no? Se cosí fosse, ogni validitá a priori dei concetti sarebbe perduta, e noi saremmo ricaduti nel mero empirismo. Invece l'esperienza a cui Kant intende di riferirsi non è la registrazione meccanica di avvenimenti, ma è l'esperienza in senso *formale*: costituita, cioè, da tutte le condizioni a priori in virtú delle quali si determina la possibilitá dell'esperienza empirica. E la prima condizione, come sappiamo, è rappresentata dalle forme a priori della sensibilitá, cioè dal tempo e dallo spazio, per cui si richiede che solo ciò che si esibisce nelle forme spaziali e temporali (il fenomeno) appartenga al dominio di una possibile esperienza. Cosicché il criterio della validitá dei concetti non è dato da un'esperienza empirica, ma è tutto a priori, e, cioè, è dato dalla possibilitá (a priori) che corrisponda loro un oggetto nell'intuizione. Per es., il concetto dell'anima come sostanza semplice, immateriale, non ha un uso empirico, perché non gli può corrispondere un oggetto nell'intuizione sensibile, in quanto che l'immateriale non è suscettibile di un'intuizione spaziale.

***

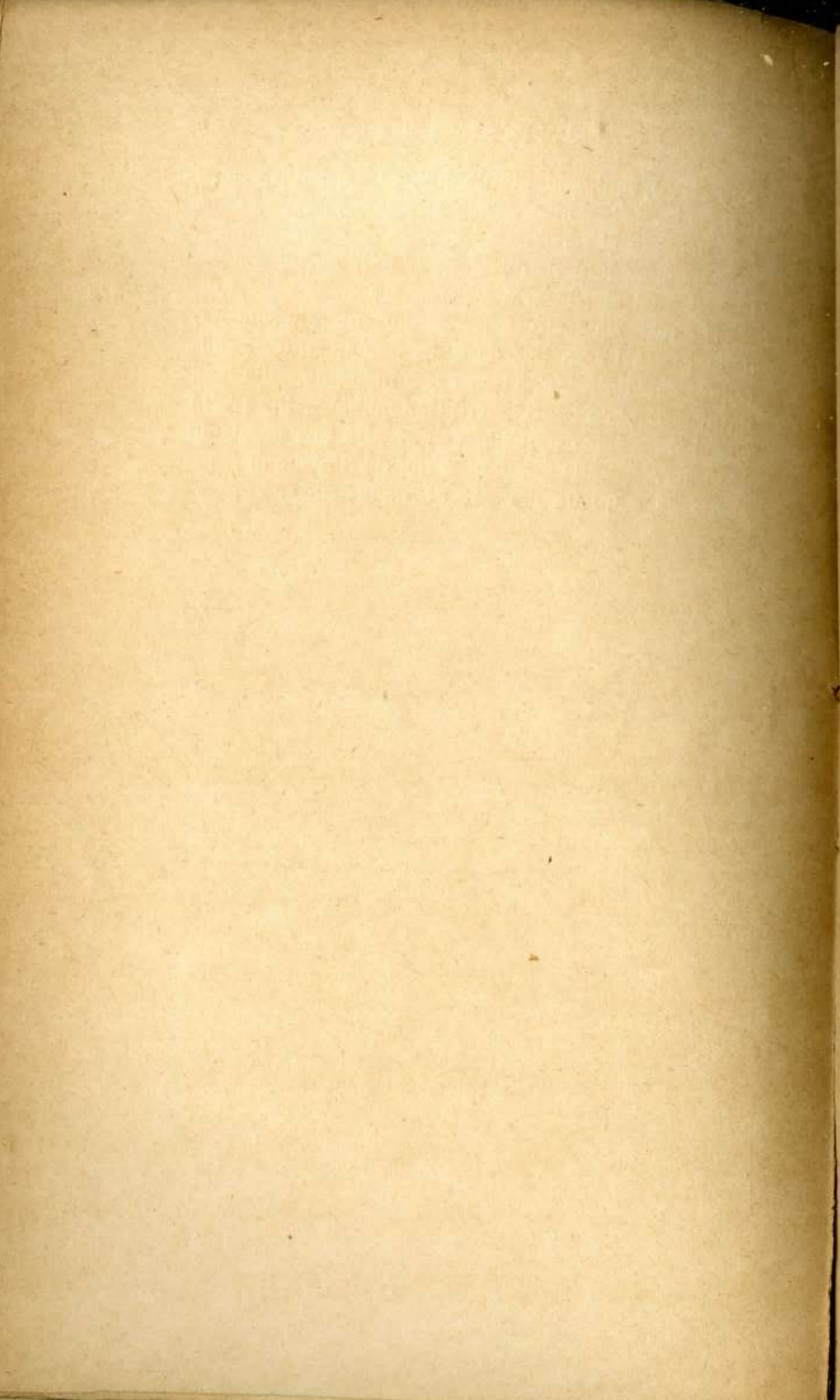
In conclusione: l'idea dell'esperienza possibile, come criterio del valore dei concetti puri dell'intelletto, non è qualcosa di a posteriori e di empirico, ma è formale e a priori, ed è unicamente costituita

dai principii dell'intuizione pura e dell'appercezione, i quali determinano non ciò che realmente accade, ma ciò che può accadere, o, in altri termini, le condizioni formali di ogni accadimento. Nel principio dell'appercezione bisogna dunque, in ultima istanza, ricercare il criterio della validitá dei concetti, e poiché esso richiede una intuizione come contenuto della forma concettuale, quella validitá è data dalla possibilitá che si esibisca un contenuto, cioè dalla forma del tempo e dello spazio, nelle quali soltanto quel contenuto può presentarsi.

Donde la regola: che bisogna rendere sensibili i proprii concetti, cioè determinare l'intuizione ad essi corrispondente. Cosí il concetto di un triangolo dimostra la sua validitá, in quanto io traccio sinteticamente la figura nello spazio; e il concetto di una somma, in quanto opero quella particolare sintesi dei termini, che si chiama addizione. E se noi chiamiamo il mondo concettuale « mondo della veritá », possiamo dire che il criterio della veritá è dato a noi dalla verificazione; o che, in generale, *tanto conosciamo quanto operiamo*. È questo il massimo principio della filosofia kantiana, che giá abbiamo incontrato nelle pagine precedenti, e che sostituisce alla concezione inerte e *statica* della veritá, una concezione *dinamica* ed attiva.

***

Col principio che l'uso dei concetti debba essere empirico, cioè debba essere circoscritto nella sfera di una esperienza possibile, noi abbiamo determinato il limite *positivo* della conoscenza, vale a dire quel limite che sorge dalla nostra azione del limitare la sfera di un concetto col sensibilizzarlo. Ma, secondo Kant, vi è ancora un altro limite, che è soltanto

negativo, indipendente da noi, ed esistente nostro malgrado. Se la conoscenza è un rapporto della realtá con noi, ciò che possiamo conoscere della realtá è solo quello che è in relazione a noi; ma ci sfugge invece quel che la realtá possa essere in se stessa. Kant è tuttavia costretto a postulare un tale concetto della realtá in sé, per dare un fondamento al contenuto sensibile; ma vieta ogni indagine sulla sua natura. E per contrapporre il dominio della realtá che ci è preclusa a quello della realtá che possiamo conoscere, avendo giá dato a questa il nome di *fenomeno*, dá a quella il nome di « *noumeno* ».

I

Il concetto dell'esperienza possibile.

1. Se una conoscenza deve avere valore oggettivo, cioè riferirsi ad un oggetto, ed in esso aver valore e senso, bisogna che l'oggetto possa in un qualunque modo esser dato. Senza di ciò, i concetti sono vuoti, e se pur con essi si pensa, in fatto poi tale pensiero non pensa nulla ed è un mero gioco di rappresentazioni.

2. Dare un oggetto, se questo a sua volta non dev'esser preso solo mediatamente, ma esposto

---

1. Che l'oggetto debba esser dato, perché possa aversi una conoscenza oggettiva, è una proposizione un po' ambigua. Noi sappiamo che per Kant il criterio dell'oggettività è riposto nel carattere sintetico a priori delle proposizioni, e quindi, in ultima istanza, nel soggetto. Ma l'oggetto, a cui Kant vuol qui riferirsi, non è quello che potrebbe esser dato indipendentemente da ogni attività dello spirito, secondo la filosofia oggettivistica e dommatica, ma quello che è costituito dagli elementi sensibili integrati dalla forma dell'intelletto. Ciò che v'è di meramente dato indipendentemente dal soggetto, non è che il contenuto sensibile; ma questo per sé solo non costituisce ancora un oggetto, ed ha bisogno di essere esposto nelle forme a priori della sensibilità.

2. Kant parla di «dare un oggetto»: ciò chiarisce la proposizione precedente, nel senso che l'oggetto per lui non è

immediatamente nell'intuizione, non è altro che riferirne la rappresentazione all'esperienza (sia essa reale o soltanto possibile). Anche il tempo e lo spazio, per quanto questi concetti siano puri da ogni empiria, e per quanto sia certo che debbano essere rappresentati del tutto a priori nello spirito, sarebbero senza validitá oggettiva e senza senso e valore se il loro necessario uso non si rivolgesse agli oggetti dell'esperienza.

3. *La possibilitá dell'esperienza* è, dunque, ciò che dá a tutte le nostre conoscenze a priori una realtá oggettiva. Ora l'esperienza riposa sull'unitá sintetica dei fenomeni, cioè su di una sintesi concettuale di oggetti fenomenici in genere, senza di cui non sarebbe mai una conoscenza, ma una rapsodia di percezioni, le quali non potrebbero mai convenire insieme a un contesto ordinato da una coscienza (possibile) intimamente organizzata, e quindi neppure all'unitá trascendentale e necessaria dell'appercezione. L'esperienza ha dunque a fondamento i principii della sua forma a priori, cioè le regole universali dell'unitá nella sintesi dei fenomeni, la realtá oggettiva delle quali può essere sempre provata nell'esperienza, di cui costituiscono le condizioni

---

il semplice *dato*, ma ciò che il pensiero si dá, riferendo la rappresentazione all'unitá dell'esperienza.

3. Il criterio dell'oggettivitá della conoscenza è dato da ciò che essa appartenga a una possibile esperienza: che, cioè, soddisfi alle condizioni formali che rendono possibile l'esperienza, come un contesto di fenomeni saldamente organizzati.

necessarie. Ma fuori di questo rapporto, le proposizioni sintetiche a priori sono del tutto impossibili, perché non si dá un terzo termine — un oggetto — a cui l'unitá sintetica dei loro concetti possa conferire una realtá oggettiva.

II

I LIMITI DELL'INTELLETTO.

(R. p. 251-253)

4. Che l'intelletto non possa fare di tutti i suoi concetti nessun altro uso che l'empirico, e mai un uso trascendentale, è una proposizione che, quando se ne è convinti, mena a conseguenze importanti. L'uso trascendentale di un concetto in un qualunque principio è questo: che esso vien riferito alle cose in generale ed in se stesse; l'uso empirico, invece, si ha quando vien riferito soltanto ai fenomeni, cioè agli oggetti di una possibile esperienza.

5. Che solo l'ultimo caso possa aver luogo, risulta dalla seguente considerazione. Per ogni concetto si richiede in primo luogo la forma

---

4-5. Poiché i concetti esprimono le regole alle quali le cose debbono conformarsi per entrare in relazione con noi, è chiaro che il loro uso deve restringersi a questa relazione, e cioè ai fenomeni, perché questi esprimono il rapporto della realtá con noi. In conseguenza voler pensare con tali concetti la realtá in se stessa, quale può essere indipendentemente da noi, è un non-senso. Di qui la regola esposta nel num. 5.

logica di un concetto (del pensiero) in genere, e in secondo luogo anche la possibilitá di dargli un oggetto a cui si riferisca. Senza quest'ultima, esso non ha alcun senso ed è affatto vuoto di contenuto, per quanto possa contenere sempre la funzione logica di formare un concetto da taluni dati. Ora l'oggetto non può essere dato ad un concetto in altro modo che nell'intuizione, e se anche un'intuizione pura è possibile a priori, prima dell'oggetto, essa poi non può avere il suo oggetto, e quindi il suo valore oggettivo, che mediante l'intuizione empirica, di cui è la semplice forma. Dunque, tutti i concetti e con essi tutti i principii, sebbene siano possibili a priori, si riferiscono tuttavia alle intuizioni empiriche, cioè ai dati di un'esperienza possibile.

6. Senza di ciò, non hanno nessun valore oggettivo, ma sono un mero gioco, sia dell'immaginazione che dell'intelletto, con le loro rispettive rappresentazioni. Si prendano ad esempio i soli concetti della matematica, e, in primo luogo, nelle loro intuizioni pure. Lo spazio ha tre dimensioni, tra due punti vi può essere solo una linea retta, ecc. Sebbene tutti questi principii e la rappresentazione dell'oggetto, di cui tratta

---

6. Come sappiamo, Kant distingue la matematica dalla scienza della natura. La prima concerne soltanto le pure forme a priori dei fenomeni, indipendentemente da ogni contenuto; la scienza fisica, invece, è una matematica applicata alla realtá fenomenica. Ora qui egli dice che, in ultima istanza, la matematica deve chiedere alla scienza della natura il significato e il valore delle sue proposizioni.

quella scienza, si producano del tutto a priori nello spirito, tuttavia essi non significherebbero ancora niente, se non potessimo sempre indicare il loro significato nei fenomeni (oggetti empirici).

7. Per la stessa ragione si ricerca ancora di r e n d e r e s e n s i b i l e un concetto astratto, cioè di mostrare l'oggetto ad esso corrispondente nell'intuizione, perché senza di ciò il concetto (come si dice) resterebbe senza senso, cioè senza valore.

8. La matematica adempie a questa esigenza mercé la costruzione della figura, che è un fenomeno presente ai sensi (benché prodotta a priori). Il concetto della grandezza cerca nella stessa scienza la sua conferma e il suo senso nel numero, e questo a sua volta nelle dita, nei coralli del pallottoliere, nei trattini e nei punti, che vengon posti sotto agli occhi. I concetti restano sempre ricavati a priori, coi principii sintetici, o le formule che ne derivano; ma l'uso di essi e il loro riferimento a possibili oggetti, non può in ultima analisi esser cercato che nell'esperienza, di cui contengono a priori la possibilitá (nel riguardo della forma).

7-8. Questo atto del rendere sensibili i concetti non va inteso in un modo meramente empirico, come se i concetti fossero recipienti da riempire con un qualunque contenuto sensibile. Bisogna invece pensare che esso è un atto sintetico a priori, per cui la forma concettuale astratta si specifica nella concretezza intuitiva. Cosí il concetto astratto della grandezza matematica si specifica e si concretizza nella sintesi del numerare, cioè dell'unificare una molteplicità numerica che l'intuizione ci dá, secondo la regola dell'appercezione pura.

9. E che questo sia il caso per tutte le categorie e per i principii che ne derivano, risulta da ciò che noi non possiamo dare una definizione reale di nessuna di esse, cioè non possiamo rendere intelligibile la possibilitá del loro oggetto, senza ricorrere immediatamente alle condizioni della sensibilitá, e quindi alle condizioni della forma dei fenomeni, come a ciò a cui debbono limitarsi, in quanto costituisce l'unico loro oggetto; infatti, se si prescinde da questa condizione, cade anche ogni valore, cioè ogni riferimento ad oggetti, e non si può piú concepire per esempii che cosa si pensi realmente con tali concetti.

10. Di qui deriva inconfutabilmente che i concetti puri dell'intelletto non possono mai avere un uso trascendentale, ma soltanto empirico e che i principii dell'intelletto puro possono essere riferiti soltanto alle condizioni universali di una possibile esperienza — agli oggetti dei sensi — e non mai alle cose in genere (senza prendere riguardo della maniera con cui le possiamo intuire).

---

9. Cercate di definire il concetto di causa, senza pensare un rapporto, cioè senza aggiungere sinteticamente un fenomeno (effetto) a un fenomeno (causa): vi riuscirá impossibile. Di qui il valore degli esempii, come specificazioni delle regole e come prove intuitive della validitá di esse.

Summa

(R. p. 257-258)

11. Il pensiero è l'atto del riferire un'intuizione data ad un oggetto. Se la specie di questa intuizione non è in alcun modo data, l'oggetto è meramente trascendentale e il concetto intellettuale non ha altro uso che quello trascendentale, cioè l'unitá del pensiero di un molteplice in generale. Ora, mediante una pura categoria, in cui si astrae da ogni condizione dell'intuizione sensibile, come l'unica che per noi è possibile, non vien dunque determinato nessun oggetto, ma soltanto espresso il pensiero di un oggetto in genere, in modi diversi. Ora, all'uso di un concetto è richiesta anche una funzione dell'attivitá giudicante, per cui viene sussunto sotto di esso un oggetto, e quindi è richiesta almeno la condizione formale per la quale un oggetto può esser dato nell'intuizione. Se manca questa condizione dell'attivitá giudicante, vien meno anche ogni sussunzione; infatti nulla è piú dato, che possa esser sussunto nel concetto.

---

11. Fuori della sua specificazione in un dato intuitivo, cioè fuori della sintesi a priori, il concetto non esprime altro che la funzione dell'intelletto, di unificare una molteplicitá possibile; quindi non dá nessun oggetto determinato, ma soltanto la regola secondo cui questo è possibile.

Ma quale è la condizione a priori della specificazione di un concetto (cioè del suo uso)? Questa: che il suo oggetto possa esibirsi nelle forme del tempo e dello spazio. Tale è la condizione formale, a cui Kant allude nel testo.

12. Or dunque l'uso meramente trascendentale delle categorie è di fatto un non-uso, e non ha nessun oggetto determinato e neppure determinabile secondo la sola forma. Di qui segue, inoltre, che la pura categoria non è sufficiente a creare nessun principio sintetico a priori, e che i principii dell'intelletto puro sono soltanto di uso empirico e non mai trascendentale, e che al di sopra del campo d'una possibile esperienza non può darsi nessun principio sintetico a priori.

13. Può dunque essere opportuno esprimersi cosí: le pure categorie, senza le condizioni formali della sensibilitá, hanno soltanto un s i g n i f i c a t o trascendentale, ma non un u s o trascendentale, perché questo è in se stesso impossibile, in quanto che le categorie mancano di tutte le condizioni di un uso qualunque (nel giudizio), cioè delle condizioni formali della sussunzione di qualunque oggetto sotto questi concetti. Poiché, dunque, esse (come semplici categorie pure) non debbono essere di uso empirico e non possono essere di uso trascendentale, non sono di nessun uso affatto se le si separa da ogni sensibilitá; cioè, non possono essere applicate a nessun oggetto quale che sia, e son piuttosto la semplice forma

---

12. Si tenga qui ben presente la distinzione giá indicata tra l'*uso* e il *valore* trascendentale delle categorie: l'uso trascendentale si ha quando le categorie vengono applicate alle cose in sé; e Kant lo proscrive, negando per conseguenza che le categorie possano di per sé sole creare dei principii sintetici a priori.

pura dell'uso dell'intelletto in rapporto agli oggetti in genere e al pensiero, senza che però mai si possa con esse pensare o determinare un oggetto.

III

Fenomeni e noumeni.

14. Giá dai piú remoti tempi della filosofia, gl'indagatori della ragion pura hanno concepito, al di fuori degli esseri sensibili, o fenomeni (*phaenomena*) che costituiscono il mondo dei sensi, anche degli esseri intelligibili (*noumena*) che dovrebbero costituire un mondo intelligibile; e poiché essi consideravano come di una sola specie fenomeno e illusione (del che bisogna scusarli, data l'ignoranza del tempo), attribuirono realtá solo agli esseri intelligibili.

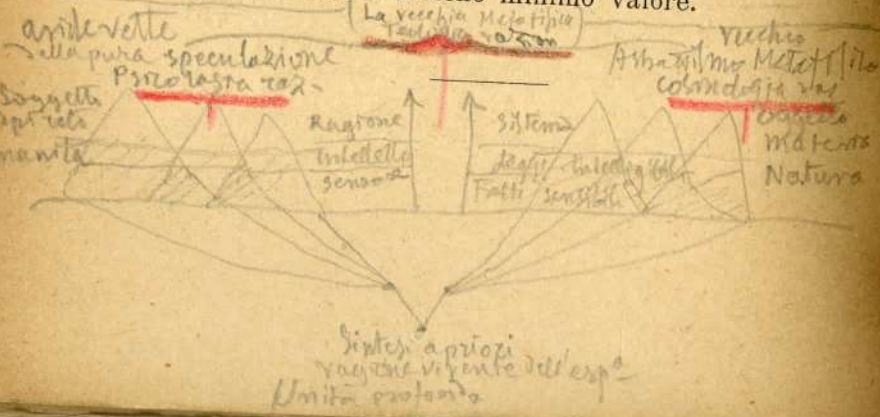
15. Nel fatto, se noi consideriamo, come di ragione, gli oggetti dei sensi come semplici fenomeni, con ciò stesso veniamo ad ammettere

---

14. L'essere sensibile è tutto ciò che può percepirsi coi sensi; l'essere intelligibile, ciò che s'intende col puro intelletto, senza alcun riferimento ai sensi. Queste espressioni si riportano all'antica filosofia oggettivistica che presupponeva l'esistenza di un oggetto in sé per ogni forma di conoscenza.

15. Il noumeno kantiano, in quanto è concepito come fondamento dei fenomeni, risente di quello stesso antico oggettivismo, da cui Kant non seppe liberarsi nel medesimo tempo che gli rivolgeva contro le sue critiche. In realtá, quel noumeno non è altro che l'esponente dell'antica filosofia dommatica che mirava agli « oggetti in sé » (cioè proprio quella che egli confuta), ed è rimasto nella sua filosofia come un residuo mal digerito di dommatismo.

che stia a loro fondamento una cosa in sé, sebbene non conosciamo affatto in che modo essa sia in sé costituita, ma sappiamo solo i suoi fenomeni, cioè il modo con cui i nostri sensi vengono colpiti da questo qualcosa sconosciuto. L'intelletto dunque, con ciò stesso che riconosce i fenomeni, ammette anche l'esistenza di cose in sé: e per conseguenza possiamo dire che la rappresentazione di tali esseri, che stanno a fondamento dei fenomeni, e che sono quindi puri esseri intelligibili, non è ammissibile soltanto, ma anche inevitabile.

16. La nostra deduzione critica non esclude affatto tali cose (*noumena*), ma invece circoscrive i principii dell'estetica, affinché non si estendano a tutte le cose, come se tutto potesse mutarsi in un semplice fenomeno; ma conservino il loro valore solo per gli oggetti di una possibile esperienza. In tal modo vengono ammessi esseri intelligibili, solo però con il limite di questa regola che non soffre nessuna eccezione: che, cioè, noi non sappiamo né possiamo sapere nulla di determinato di questi puri esseri intelligibili, perché tanto i concetti puri dell'intelletto, quanto le intuizioni pure, non giungono che agli oggetti d'un'esperienza possibile, cioè ai soli esseri sensibili, e, quando ce ne discostiamo, non resta a quei concetti il benché minimo valore.

CONCLUSIONE

Possiamo ora finalmente chiederci: — *Quale è il rapporto tra il pensiero e l'esperienza secondo Kant?* Un tale problema, benché non formulato in questi precisi termini, pure forma lo spirito delle pagine che abbiamo percorso.

V'è un modo tutto passivo e meccanistico d'intendere l'esperienza, riducendo questa a un mero aggregato di parti estrinseche l'una all'altra e connesse da principii estrinseci a tutte, come quelli dell'associazione, dell'abitudine, e simili. Di fronte a tale esperienza, il pensiero perderebbe ogni propria ragione di autonomia e vitalitá, e non sarebbe che il prodotto di un gioco di abitudini e d'interessi soggettivi. Una tale concezione dell'esperienza non è quella di Kant, anzi è quella che Kant aveva presente, perché gli era data dall'empirismo inglese, e in contradizione con la quale egli pensava la sua *Critica della ragion pura*.

L'esperienza, nella concezione di Kant, non allontana da sé il pensiero come forza spontanea e creatrice, ma ne include tutte le esigenze piú profonde. Essa è il pensiero stesso, in quanto s'incorpora nel mondo, e, abbandonando le aride vette della pura speculazione, penetra e vivifica la realtá sensibile. Perciò il pensiero, come forma della sensibilitá o dell'intelletto, è la ragione vivente dell'esperienza e il

lievito del suo sviluppo, in quanto l'organizza dall'interno e risolve la sua apparente passivitá.

Ciò che nella filosofia prima di Kant faceva ripudiare ogni contatto del pensiero speculativo con l'esperienza e ricercare nuove regioni dove il pensiero potesse spaziare a suo agio, era la falsa opinione che l'esperienza fosse qualcosa da subire passivamente e perciò quasi un inceppo al libero movimento dello spirito. Ma con Kant, come abbiamo visto, il concetto dell'esperienza si trasforma. Le leggi naturali, i principii della ricerca scientifica, non sono piú disseminati e nascosti nella realtá naturale, ma esistono e vivono solo nel pensiero, e scaturiscono anzi da esso; non sono piú, dunque, un'arbitraria imposizione che la realtá esteriore faccia a noi, ma una rivelazione di noi a noi stessi, cioè del potere creativo del nostro intelletto. Di qui si svela un campo infinito d'applicazione e di espansione al pensiero, nel dominio stesso dell'esperienza, perché ogni impulso alla ricerca, alla scoperta, non deve giungergli da un potere estraneo, ma deve muovere da lui stesso.

Con la scoperta della sintesi a priori, l'esperienza non è piú qualcosa di dato, che si possa guardare e analizzare soltanto dall'esterno, ma è considerata nella sua intimitá, nel suo organizzarsi, che risulta appunto da una compenetrazione di elementi sensibili ed intellettuali, la cui vita sta tutta in tale unione, mentre isolatamente sarebbero morta materia.

Nella concretezza di questa sintesi, da una parte il mondo della realtá naturale s'illumina e si spiritualizza, in quanto rivela in ogni sua parte l'incancellabile presenza dell'attivitá spirituale nel suo continuo lavorio d'unificazione; dall'altra, la realtá stessa del soggetto umano acquista un nuovo valore e significato, perché non rappresenta una parte infinitesima

e trascurabile del tutto, ma è il centro del tutto, in quanto contiene in sé il principio dell'organizzazione del reale, ed è insieme la rivelazione che il reale fa di se medesimo e della propria natura.

Soggetto e oggetto, spirito e materia, umanitá e natura, che fuori della loro unione non dánno che equazioni monche ed unilaterali della realtá, trovano dunque nell'esperienza la luce che li illumina, e che, nel mentre svela la loro unitá profonda, pone in rilievo nello stesso tempo la loro differenza, che è quella del creatore alla creatura, del produttore al prodotto.

Questo è, in breve, il significato nuovo dell'esperienza introdotto da Kant. Ora, si può dire che, col vietare al pensiero di trascendere questa esperienza, Kant ne abbia limitato l'azione? Anzi, al contrario, egli ha mostrato il campo della sua massima efficienza e l'ha liberato dai limiti che per ogni altra via avrebbe potuto incontrare, non esclusa quella della pura speculazione, senza contatto col mondo sensibile, perché quivi quella stessa esperienza, che è una forza per coloro che la riconoscono, diviene un motivo d'impedimento e d'arresto, una volta disconosciuta e vilipesa.

Ma, si potrá obbiettare, non ha Kant vietato al pensiero di tendere alla conoscenza delle cose quali sono in se stesse, ai noumeni? e non è questo un limite vero e proprio?

Per rispondere a questa obbiezione, dobbiamo prima acquistare una chiara coscienza dei limiti a cui Kant vuol riferirsi, e perciò è necessario dare un cenno delle ulteriori conseguenze della sua filosofia.

Movendo dal concetto che noi non possiamo conoscere se non i rapporti del soggettivo e dell'oggettivo, dello spirito e della natura, egli conclude che non si può acquistar conoscenza di ciò che sono il sog-

getto e l'oggetto in se stessi. Quindi critica le pretese della psicologia razionale, che vuol determinare il concetto dell'anima in se stessa, come sostanza semplice e immateriale, e della cosmologia razionale che ha per suo oggetto la realtá naturale nella sua totalitá e crede di poter dimostrare che essa sia limitata o illimitata, divisibile o indivisibile all'infinito, causalmente determinata o tale che renda possibile la libertá, e se ogni cosa sia condizionata o si dia un incondizionato che chiuda la serie delle condizioni. Tutti questi problemi fanno capo al problema centrale dell'antica metafisica: quello della dimostrazione dell'esistenza di Dio, come fondamento del reale nella sua universalitá; e contro tutte le dimostrazioni escogitate a tal proposito da quella metafisica, Kant muove le piú fiere critiche, svelando in esse sofismi mal dissimulati.

Ora, col precludere al pensiero ogni via per risolvere tali problemi, e col ricondurlo all'esperienza, non gli ha imposto Kant limiti veri e propri?

La metafisica tedesca che ha preso le mosse dalla *Critica della ragion pura* ha risposto di no. E in effetti con le sue profonde confutazioni, Kant non faceva che debellare l'antica speculazione, che si dimostrava incompatibile con le nuove premesse da lui scoperte, ma apriva un vastissimo campo alla nuova speculazione, che prendeva lo slancio dalle premesse della *Critica*. Cosí sulle rovine della psicologia razionale, fondata sul concetto dell'anima come sostanza, sorgeva una nuova psicologia, movente dal principio della sintesi a priori, che concepiva l'anima come attivitá e come processo. Similmente i vecchi problemi dell'infinitá e della finitá, dell'indivisibilitá e della divisibilitá della realtá naturale nel suo tutto, i quali rivelavano un preconcetto

naturalistico, di voler considerare l'oggetto come un tutto in sé compiuto, indipendentemente dalla sintesi progressiva del sapere, cedevan il posto a questa sintesi, che instaurava il concetto del mondo non piú come un tutto compiuto, ma come un processo eterno d'organizzazione, che non sará mai chiuso, perché il pensiero non chiude mai la sua opera, ciò che sarebbe la sua morte, ma la perpetua, svolgendo sempre da se medesimo nuovi impulsi e nuove forze, e aprendo cosí orizzonti sempre piú vasti al reale.

E finalmente al concetto del Dio trascendente dell'antica teologia, subentrava il concetto del Dio come spirito, come realtá concreta e vivente, che non esiste in un lontano Olimpo, ma nella nostra coscienza, e incarna la nostra piú pura e piú profonda umanitá.

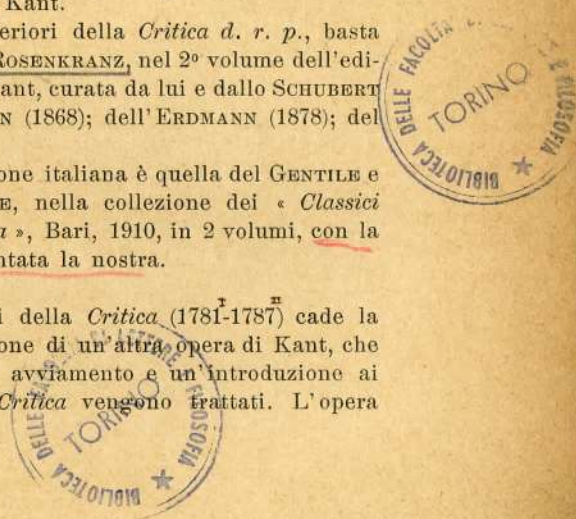
Cosí, ciò che nella mente di Kant appariva come un limite al pensiero doveva in séguito dimostrarsi fecondo di nuovi impulsi. Fichte, Schelling, Hegel, sono i filosofi che hanno saputo convertire la negazione kantiana in una piú potente affermazione. Il grande lavoro da essi intrapreso si continua ancora nella filosofia contemporanea, la quale rivolge tutte le sue forze a redimere l'esperienza da quelle passivitá da cui Kant non seppe liberarla e che costituiscono un grande inceppo al suo svolgimento e a una comprensione piena del suo valore. Col fare del senso un potere meramente ricettivo, Kant lasciava un residuo di passivitá nel dominio dello spirito; col richiedere che l'esperienza movesse dal dato, egli ne diminuiva la spontaneitá. Risolvere questa passivitá apparente in una piú comprensiva concezione dell'attivitá spirituale, è stato ed è tuttora uno dei problemi vivi che la filosofia kantiana ci ha lasciato in retaggio.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La « *Critica della ragion pura* », da cui sono tolti per la maggior parte i passi riportati in questo volume, fu pubblicata la prima volta a Riga, presso l'Editore J. F. Hartknoch nel 1781, e in una 2ª edizione, nel 1787. Su i rapporti tra le due edizioni moltissimo si è scritto, e le variazioni ed aggiunte introdotte nella 2ª ad alcuni sono sembrate miglioramenti, ad altri, peggioramenti veri e proprii. In generale si può dire che lo spirito dell'opera sia restato identico, e solo dall'una edizione all'altra si faccia sentire una più viva preoccupazione di confutare l'idealismo soggettivo o berkeleyano, che era stato da molti rimproverato a Kant.

Delle edizioni posteriori della *Critica d. r. p.*, basta qui citare quella del Rosenkranz, nel 2º volume dell'edizione delle opere di Kant, curata da lui e dallo Schubert (1838); del Kirchmann (1868); dell'Erdmann (1878); del Vorländer (1899).

Una buona traduzione italiana è quella del Gentile e del Lombardo-Radice, nella collezione dei « *Classici della filosofia moderna* », Bari, 1910, in 2 volumi, con la quale abbiamo raffrontata la nostra.

Tra le due edizioni della *Critica* (1781-1787) cade la data della pubblicazione di un'altra opera di Kant, che vuol essere come un avviamento e un'introduzione ai problemi che nella *Critica* vengono trattati. L'opera

porta il titolo di « *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* » (Prolegomeni ad ogni Metafisica futura, trad. in questi giorni dal MARTINETTI, ed. Bocca), ed è del 1783. Anche da questa abbiamo tolto alcuni brani; ma, tuttavia, c'è riuscito piú agevole riprodurre in questo volume lo scheletro della *Critica*, anziché quello dei *Prolegomeni*, e di fare ricorso a questi ultimi solo per integrare in alcuni punti il testo. Secondo noi, i *Prolegomeni* sono un'opera piú difficile della *Critica*, e la presuppongono, anziché esserne il presupposto.

* * *

La letteratura intorno a Kant riempie quasi i due terzi della produzione filosofica del secolo scorso e del nostro. Eppure, per quanto io cerchi di passare in rassegna mentalmente le maggiori opere intorno a Kant, non riesco a trovarne alcuna da poter suggerire con una certa fiducia al lettore. Molti punti particolari della dottrina kantiana sono stati ottimamente lumeggiati; ma, tuttavia, manca ancora una buona monografia su tutta l'opera nel suo complesso, e sulla *Cr. d. r. p.* in particolare. Citerò soltanto:

K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg, 1899[4], dove i voll. III e IV sono dedicati a Kant. È un'esposizione molto pedissequa, ma abbastanza chiara, della dottrina kantiana. Specialmente la deduzione dei concetti dell'intelletto (che corrisponde alla parte III di questo vol.) vi è trattata con molta chiarezza e perspicuitá.

F. PAULSEN, *I. Kant. Sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904[5] (testé tradotto in italiano nella collezione del Sandron: *I grandi Pensatori*). È un'opera largamente informata, ma fatta con alquanta inintelligenza del pensiero di Kant.

W. WINDELBAND, *Geschichte der neuen Philosophie*, due volumi, Leipzig, 1907[4]. (Di Kant si parla nel 2° volume).

Malgrado le manchevolezze, è la migliore esposizione tedesca dell'opera kantiana.

Del Windelband cfr. anche il *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, testé tradotto in italiano dallo Zaniboni (in 2 voll., Palermo, Sandron, nella collezione «*L'indagine moderna*»).

Delle monografie inglesi, cfr. quella del WALLACE, *Kant*, Oxford, 1882, abbastanza buona; ma ancora migliore è quella del CAIRD, *The critical philosophy of Kant*, 2 voll., London 1889.

Delle monografie italiane, quella del CANTONI, *Emanuele Kant* (3 voll., Milano, 1879-1884; il 1° ristampato testé nella collezione del Bocca: *Biblioteca di scienze moderne*), andrebbe letta con molto accorgimento critico, perché vi sono gravi errori d'interpretazione. Essa ha un notevole valore storico, perché ha giovato a diffondere in Italia la conoscenza di Kant; ma le sfugge il significato piú profondo della filosofia kantiana.

Gli scritti migliori sul Kant sono sempre i saggi dello SPAVENTA, ristampati nel volume di «*Scritti filosofici*», edito dal Gentile (Napoli, 1900).

* * *

I passi riportati nel testo sono, come s'è detto, tolti in parte dalla *C. d. r. p.*, in parte dai *Prolegomeni*. Daremo un prospetto delle rispettive fonti.

Parte I: numeri 1-5 (*R. P.* ed. Kirchmann, 1870², pagine 46-47); 6-7 (*R. P.* 47-48); 8-10 (*R. P.* 48-49); 11-14 (*R. P.* 53-54); 15-16 (*R. P.* 56-57); 17-20 (*R. P.* 60-62); 21-23 (*R. P.* 64-65); 24 (*R. P.* 66).

Parte II: 1-5 (*R. P.* 99-101); 6-11 (*R. P.* 71-73); 12 (*R. P.* 77); 13 (*R. P.* 74); 14-15 (*R. P.* 78); 16-17 (*R. P.* 83-84); 18-20 (*R. P.* 93-94); 21 (*R. P.* 87); 22 (*R. P.* 94); 23-24 (*Prolegomena*, ed. Rosenkranz, Berlin, 1838, pp. 49-50); 25 (*Prol.* 45).

Parte III: 1-4 (*Prol.* 66); 5-7 (*R. P.* 137-138); 8-12 (*R. P.* 139-141); 13 (*R. P.* 143); 14-16 (*Prol.* 89-90); 17-24 (*Prol.* 82-85).

Parte IV: 1-3 (*R. P.* 181-182); 4-9 (*R. P.* 251-253); 10 (*R. P.* 256); 11-13 (*R. P.* 257-258); 14-16 (*Prol.* 78-79).

INDICE

Proemio . . . . pag. 5

Introduzione alla Parte I . . . . » 13

Parte I. Il problema della conoscenza sintetica a priori . . . . » 29

Introduzione alla Parte II . . . . » 51

Parte II. La conoscenza sensibile . . . . . » 59

Introduzione alla Parte III . . . . » 81

Parte III. La conoscenza intellettuale . . . » 91

Introduzione alla Parte IV . . . . » 113

Parte IV. Valore e limiti della conoscenza intellettuale . . . . » 119

Conclusione . . . . » 129

Nota bibliografica . . . . » 135